



universität
wien

DIPLOMARBEIT

TITEL DER DIPLOMARBEIT

SKANDHA UND YIN-YANG

HERMENEUTIK UND DAS VERSTEHEN ZWISCHEN KULTUREN
IM FRÜHEN CHINESISCHEN BUDDHISMUS

VERFASSER

PATRICK SUCHY

ANGESTREBER AKADEMISCHER GRAD

MAGISTER DER PHILOSOPHIE (MAG. PHIL.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuerin: Univ.-Doz. MMag. Dr. Hisaki Hashi

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Aufgabenstellung	1
1.2	Methode	2
1.3	Ziele	3
1.4	Aufbau	3
2	Hintergrund	5
2.1	Das Wort <i>skandha</i> in einem anderen Kontext: „Die Geschichte vom Hasen“	5
2.2	Hermeneutik im Buddhismus	7
2.2.1	Sind die <i>skandhas</i> leer von etwas oder ganz leer?	8
2.2.2	Das richtige Mittel (<i>upāya</i>)	10
2.2.3	Vorläufige und definitive Bedeutung (<i>neyārtha</i> und <i>nītārtha</i>)	11
2.2.4	Vasubandhu widerlegt die Pudgalavādins	13
2.2.5	Konventionelle und absolute Wahrheit (<i>saṃvṛti-</i> und <i>paramārtha-satya</i>) .	16
2.3	Sprache in Indien und China	18
2.3.1	Sanskrit und der Buddhismus	19
2.3.2	Sūtrastil und wissenschaftliches Sanskrit	24
2.3.3	Chinesische Schriftzeichen	26
2.4	Übersetzung der buddhistischen Texte in China	28
2.4.1	Die frühen Übersetzungen	28
2.4.2	Kumārajīvas Neuheiten	31
2.4.3	Xuanzangs Rückbesinnung	32
2.5	Der Begriff <i>skandha</i> im Buddhismus	34
2.5.1	Die Wortbedeutung	34
2.5.2	Die buddhistische Bedeutung	35
2.5.3	Ansammlung als Methode	41
2.5.4	Die chinesischen Übersetzungen	42
3	Analyse der Übersetzungen	46
3.1	Die Transkription	46
3.2	Die Kumārajīva-Übersetzung	48
3.3	Die Xuanzang-Übersetzung	52
3.4	Die Yin-Übersetzung A: Yin(-Yang)	53
3.4.1	Die vier Jahreszeiten	54
3.4.2	Chinesische Medizin	56
3.5	Die Yin-Übersetzung B: Schatten/Verdecken	57
3.5.1	Eine Debatte am kaiserlichen Hof	58

3.5.2	Das Sūtra vom menschlichen König	60
3.5.3	Das Sūtra vom menschlichen König in der neuen Fassung	63
3.5.4	„Das Vöglein in der Flasche“	67
3.5.5	Die fünf <i>caṇḍālas</i>	69
3.5.6	Ein altes Sanskrit-Wort	71
3.5.7	Lutz Geldsetzer (2010)	75
3.5.8	Erik Zürcher (1959)	76
3.5.9	Die fünf Hindernisse	77
3.5.10	Antarābhava	78
3.6	Ein neuer Ansatz	78
3.7	Zusammenfassung	83
4	Resultat der bisherigen Arbeit	86
4.1	Skandha und Yin	86
4.2	Deutungsmethoden	87
4.2.1	Fremdes als Basis, aber kein Bezug auf die Bedeutung	87
4.2.2	Fremdes als Basis und eine neue, eigene Bedeutung	87
4.2.3	Eigenes als Basis und die eigentliche Bedeutung	87
4.3	Die Deutungen und die buddhistischen Hermeneutik	88
4.4	Zum Verstehen zwischen unterschiedlichen Kulturen	88
4.4.1	Interpretation vom heutigen Standpunkt aus	88
4.4.2	Interpretation der frühen chinesischen Kommentatoren	90
4.4.3	Unmittelbares Verstehen und deren Interpretation	90
4.5	Philosophie und Philologie	90
4.5.1	Philosophie	91
4.5.2	Philologie	91
4.5.3	Mittelweg	92
5	Bibliographie	95
A	Anhang	100
A.1	Abstract (deutsch)	100
A.2	Abstract (english)	101
A.3	Lebenslauf	102

1 Einleitung

Der Buddhismus verbreitete sich im zweiten und dritten Jahrhundert immer mehr in China. Als das vorher schon vereinzelt vorhandene Interesse am indischen Buddhismus damit weiter zunahm, stieg auch die Nachfrage nach Übersetzungen der grundlegenden Texte. Sie sollten in einer klaren und verständlichen Sprache die Lehre deutlich machen. Das war anfangs nicht einfach zu bewerkstelligen. Denn neben guten Kenntnissen zweier sehr verschiedener Sprachen war auch ein fundiertes Wissen in der buddhistischen Lehre nötig. Darüber hinaus, und das war zu Beginn besonders gefragt, brauchte man auch das richtige Augenmaß, um den Sinn der Texte einem ganz anderen kulturellen Umfeld verständlich zu machen.

Die frühen Übersetzer und Übersetzerteams waren darin sehr erfolgreich. Doch stellte sich bald heraus, dass so manche der frühen Lösungen den eigentlichen Sinn nicht richtig vermitteln konnten bzw. ihn durch zu große Anpassungen an das Zielpublikum entstellten. Es gab daher einiges zu beanstanden und auszubessern. Vor allem bis ins 7. Jahrhundert hinein beschäftigten sich viele Interpreten kritisch mit den Arbeiten ihrer Vorgänger. Unter anderem auch die beiden berühmten und einflussreichen Übersetzer Kumārajīva und Xuanzang. Sie versuchten herauszufinden, wo und wie die früheren Lösungen vom ursprünglichen Sinn abwichen, und entwickelten neue Antworten, die ihrem Verständnis nach die Begriffe besser wiedergeben konnten. Antworten, die allerdings selbst schon bald wieder unter Kritik anderer Interpreten standen und mitunter heftige Diskussionen um die richtige Bedeutung und Übersetzung auslösten.

1.1 Aufgabenstellung

Es liegt nahe, dass die Übersetzer und Interpreten bei diesen Diskussionen weiter gingen und auch ihre eigene Sprache und Überlieferung thematisierten. Dabei stießen sie sicherlich auf Fragestellungen vom dem, was man heute als Hermeneutik bzw. interkulturelles Verstehen bezeichnet. Ihr Hauptinteresse lag aber gewiss am Erstellen richtiger Übersetzungen, und diese Überlegungen wurden wohl bloß als Mittel verstanden, um den richtigen Sinn zu treffen. Daher wird heute kaum mehr etwas von diesen Diskussionen überliefert sein. Zumindest nicht so sehr in Form eigenständiger Werke. Aber an zunächst nicht sofort offensichtlichen Stellen in Vorworten, alten Wörterbüchern oder Kommentaren gibt es noch Spuren dieser Debatten, die Rückschlüsse auf die hermeneutische Anstrengungen des frühen chinesischen Buddhismus erlauben.

Wie haben diese Überlegungen zur Hermeneutik ausgesehen? Was lässt sich von diesem riesigen Übermittlungsprozess für das interkulturelle Verstehen lernen? Meine Aufgabe in dieser Arbeit ist zunächst eine generelle Annäherung an das Thema. Ich werde exemplarisch eine bestimmte chinesische Übersetzung eines buddhistischen Textes oder Begriffs aus dem Sanskrit auswählen und analysieren: Wie sieht die Übersetzung aus und wie verhält sie sich zum Original? Was sagen die Kommentatoren dazu? Kritisieren sie die Übersetzung und schlagen sie etwas als Alternative vor?

Die konsistente Analyse entlang der historischen Entwicklung einer solchen Übersetzung soll zumindest ein Einstieg sein, um von der hermeneutischen Situation der damaligen Zeit ein klareres Bild zu gewinnen, das dann der Ausgang sein kann für eine detailliertere Beschäftigung mit diesem Thema.

1.2 Methode

Mit welchem Text könnte man an diese Aufgabe herangehen? Die Fülle an überliefertem Material ist schier unüberschaubar. Bereits die Taishō-Sammlung (T) besteht aus einhundert dicken Bänden und umfasst dennoch noch nicht alles. Dadurch dass ein beachtlicher Teil des bekannten Materials bereits digitalisiert wurde¹, ist es aber möglich geworden, die Texte rasch nach solchen Aspekten zu durchsuchen, zumindest wenn man in etwa weiß, woran man Ausschau halten soll. Nur was ist das in diesem Fall? Damit eine solche Analyse auch wirkungsvoll sein kann, sollte der gewählte Text oder Begriff drei Bedingungen erfüllen:

1. Ausgangspunkt sollte eine frühe Übersetzung sein, in der offenbar eine Vermischung von Eigenem und Fremdem stattgefunden hat. Das kann zum Beispiel so aussehen, dass Begriffe oder Konzepte der einheimischen chinesischen Tradition dazu verwendet wurden, um fremde buddhistische Ideen in der Übersetzung verständlicher zu machen. Das kann dann mehr oder weniger gut gelungen sein. Je unverständlicher die Wahl der Begriffe, desto besser. Denn das garantiert dafür, dass es den späteren Interpreten besonders auffiel und sie auch explizit darauf reagieren mussten.
2. Zu einer solchen fragwürdigen Übersetzung sollte es dann auch eine spätere Alternative geben, die sich klar von der früheren unterscheidet und diese vielleicht auch abgelöst hat.
3. Der wichtige Teil ist dann, dass es zu diesem Vorgang noch Kommentare innerhalb der damaligen Tradition gibt, die gerade diese Übersetzungen oder vielleicht sogar den ganzen Prozess erklären und bewerten.

Am Beginn der Arbeit war noch fraglich, ob so etwas überhaupt zu finden ist. Doch dann stellte sich bald heraus, dass es tatsächlich etwas gab, das alle diese Anforderungen ausgiebig erfüllen konnte. Es handelt sich nicht um einen ganzen Text, sondern nur um ein einziges Wort: um die Übersetzung eines bestimmten buddhistischen Begriffs aus dem Sanskrit ins Chinesische.

Das Wort *skandha*, was soviel wie Ansammlung bedeutet, wurde anfangs mit *yīn* 陰 übersetzt, das ein Bestandteil des Begriffs Yin-Yang 陰陽 ist. Beides sind Begriffe, die in ihrer jeweils eigenen Tradition eine bedeutende Position einnehmen. Doch beide haben nichts miteinander zu tun. Dennoch wurde so übersetzt. Warum? Es muss etwas ganz anderes damit gemeint sein, sagen die einen. Andere bringen es hingegen gerade mit Yin-Yang in Verbindung. Es gar zwar schon bald

¹vgl. <http://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT/> und <http://www.cbeta.org/index.htm>.

Im Rahmen dieser Diplomarbeit nutzte ich beide Datenbanken als Textgrundlage und zur Suche von Textstellen.

mehrere neue Übersetzungen, die das Wort ganz richtig und völlig eindeutig übersetzten. Doch blieb die frühe Übersetzung, die wohl gerade wegen dieser Vermischung großen Anklang unter den Anhängern gefunden haben muss noch mehrere Jahrhunderte lang parallel bestehen und beschäftigte die Gelehrten. Sie brachten dieses Thema, das zu Beginn nur eine einfache Übersetzung war, dann aber (vorübergehend) zu einem eigenen Bestandteil der Lehre wurde, sogar vor dem Kaiserhof zu Sprache.

1.3 Ziele

Unter diesen Gesichtspunkten sind die genauen Ziele dieser Arbeit die Antworten auf folgende Fragen:

1. Warum wurde der Begriff *skandha* zunächst mit *yīn* 陰 übersetzt, obwohl es (von heute aus gesehen) keine klare Erklärung dafür gibt?
2. Wie erklärten sich die einheimischen Interpreten diese fragwürdige Übersetzung?
3. Lässt sich aus diese Interpretationen etwas über deren Hermeneutik herausfinden?
4. Wie sah der generelle sprachliche und hermeneutische Hintergrund aus, vor dem diese Übersetzungen und Interpretationen stattfanden?

1.4 Aufbau

Die Arbeit besteht aus zwei großen Teilen, die von einem kurzen dritten abgeschlossen werden:

1. Der erste Teil soll die Hintergründe klären (ad Frage 4). Also was der Begriff *skandha* im wörtlichen und im buddhistischen Sinn bedeutet. Das erfolgt am Anfang und am Ende dieses Teils: zuerst nur kurz umrissen, um das Wesentliche klar zu machen, später noch einmal, dann aber ausführlicher und mit Rückgriff auf buddhistische Texte. Dazwischen liegen drei Kapitel. Das erste davon steht im Zeichen der buddhistischen Hermeneutik, deren Verständnis möglicherweise auch die chinesischen Übersetzer und Interpreten beeinflusst hat. Das zweite handelt von der Ausgangssprache, dem Sanskrit, und der Zielsprache, dem Chinesischen. Beide gelten gemeinhin als sehr unterschiedliche Sprachen, was eine Übersetzung von der einen in die andere äußerst schwierig macht. Ich will zumindest einige Aspekte exemplarisch herausgreifen, an denen man diese Besonderheiten erkennen und bewerten kann. Das dritte ist ein Überblick über die frühe Geschichte der buddhistischen Übersetzungen in China. Die Personen, die diese Geschichte prägten, führten auch neue Übersetzungen zu dem Begriff *skandha* ein.

2. Der zweite große Teil dient der eigentlichen Analyse der Übersetzungen. Das beginnt mit der Transkription und geht über die wörtlichen Übersetzungen hin zur frühen Übersetzung, von der es anhand einer ganzen Reihe von Textkommentaren, Glossen und Interpretationen der frühen chinesischen Buddhisten möglich sein sollte, das damalige Verständnis (ad Frage 2) nachzuzeichnen. Der ursächlichen Grund für diese Übersetzung wird daraus aber noch nicht klar werden. Deshalb folgt am Ende noch ein Kapitel mit einem neuen Ansatz, um die ursprüngliche Übersetzung vielleicht aus einem anderen Blickwinkel her zu klären (ad Frage 1).
3. Der abschließende dritte Teil soll dann noch einmal die Ergebnisse im Hinblick auf die damalige hermeneutische Vorgehensweise zusammenfassen (ad Frage 3).

Im Folgenden verwende ich für alle chinesischen Begriffe Pinyin als Umschrift. Zitate, in denen noch eine andere verwendet werden, bessere ich auf Pinyin aus. Die chinesischen Textstellen gebe ich in der Regel mit meiner eigenen Interpunktion wieder, die an den Übersetzungen orientiert ist.

Abkürzungen: T = Taishō, X = Zokuzōkyō.

2 Hintergrund

2.1 Das Wort *skandha* in einem anderen Kontext: „Die Geschichte vom Hasen“

Der Begriff *skandha* ist eines jener Wörter, die schon recht bald als eines der ersten zur Sprache kommen, wenn vom Buddhismus die Rede ist. Diese prominente Position und die Tatsache, dass der Begriff zusammen mit all dem, was er umfasst, oft schwierig zu erklären ist, führen den Leser rasch zu einem ganz bestimmten Verständnis, das von der technischen Bedeutung des Wortes in diesem Kontext geprägt ist. Deshalb beginnen wir hier zunächst mit einem ganz anderen, etwas ungewöhnlichen Einstieg. Nämlich mit einer Geschichte aus der indischen Literatur, in der dieses Wort zwar vorkommt, aber in einer anderen, noch neutralen Bedeutung ohne Beziehung zur speziellen buddhistischen Verwendung. Erst danach werden wir uns langsam an die besondere buddhistische Bedeutung annähern.

Es ist eine der sogenannten Jātakas, d.h. eine Geschichte, in der der Buddha von einer besonders verdienstvollen Tat berichtet, die er in einem seiner früheren Leben, hier als Hase, vollbrachte:

Es war einmal Hase, der lebte in einem Wald. Dort wohnten noch ein Affen, ein Schakal und ein Otter, mit denen er sich oft traf. Eines Tages zogen sie alle einzeln aus, um Nahrung zu suchen. Affe, Schakal und Otter waren erfolgreich und kehrten mit ihrer Beute in ihre eigenen Wohnstätten zurück. Nur der Hase hatte kein Glück und kam ohne Nahrung nach Hause. Da beschloss ein Gott die Freigebigkeit der vier Tiere zu prüfen. In der Gestalt eines Bettlers besuchte er der Reihe nach die Tiere und bat um Nahrung. Die drei anderen gaben ihm von ihren Vorräten, nur der Hase hatte nichts zu teilen. Da beschloss er, sich selbst als Hasenbraten anzubieten. Er ließ den Bettler ein großes Feuer entzünden und:

Then, with the utmost gladness, like one desirous of wealth on suddenly beholding a treasure, he threw himself in that blazing fire, as the supreme haṃsa (Schwan, Anm.) plunges into a pond with laughing lotuses.²

Der Gott war beeindruckt von der Opferbereitschaft des Hasen und ließ als weithin sichtbares Zeichen dieser Tat die dunklen Stellen am Mond in der Form Hasen erscheinen.

In diesen Geschichte werden immer wieder, wie auch in diesem Fall, schon bekannte und vertraute Geschichten oder traditionelle Vorstellungen mit dem Buddha in Verbindung gebracht. Das Feuer, in das er springt, ist hier kein kleines Feuerchen, sondern ein großes Lagerfeuer draußen, auf

²SPEYER 1982, Strophe 33.

Sanskrit ein *agni-skandha*. Wörtlich übersetzt eine Feuer-Masse.³

Das Wort *skandha* bezeichnet eine Masse/Menge/Ansammlung, auf Englisch daher zB. auch als *aggregate* übersetzt. Das kann eine beliebige Ansammlung sein. Eine Feuermasse, d.h. also ein großes Feuer, wie in der Geschichte vorhin. Oder auch die beachtliche Ansammlung an Verdienst (*punya*), den *punya-skandha*, den ein frommer Mensch im Laufe seines Lebens durch viele gute Taten angesammelt hat bzw., wenn er es sich etwas einfacher gemacht hat:

If, on the other hand, someone else had taken from this discourse on dharma (das Diamantsūtra, Anm.) but one stanza of four lines, and were to demonstrate and illuminate it in full detail to others, then the latter would on the strength of this beget a greater heap of merit (*punya-skandha*, Anm.), immeasurable and incalculable.⁴

Die buddhistische Lehre weist einen Weg zur Erlösung vom Leid. Nicht nur von einem bestimmten Leid, dem schmerzenden Zahn, nicht von mehreren Leiden, dem Zahn und dem schlechten Wetter, sondern von allem Leid, dem *duḥkha-skandha*, d.h. von der ganzen Masse (*skandha*) an Leid (*duḥkha*). Dem Leid kann man deshalb nicht entkommen, weil man das Wesen der Welt nicht richtig erkannt hat. Das erst wäre der Weg zur Erlösung. Dieses Nicht-Wissen (*a-vidyā*) ist der Anfang, der dann unausweichlich zum Leid führt. In der buddhistischen Kette des sogenannten Entstehens in Abhängigkeit, d.h. der zwölffachen Analyse dieser schrittweisen Entwicklung vom Nicht-Wissen hin zum Leid, kann man sich klar machen, dass dieses Nicht-Wissen der Ausgangspunkt ist und als Konsequenz:

auf diese Weise diese ganze große Menge an Leid (*duḥkha-skandha*) entsteht.⁵

Wenn man diesen Zusammenhang aber einmal erkannt hat, kann man durch das Lösen des ersten Schrittes, d.h. durch das richtige Wissen, alle folgenden Glieder bis hin zum letzten, dem Leiden auflösen, sodass:

auf diese Weise diese ganze große Menge an Leid (*duḥkha-skandha*) vergeht.⁶

Das ist einer der Erlösungswege im Buddhismus, aber nicht der einzige. Daneben gibt es in der buddhistischen Lehre noch andere, wobei das System jeweils gleich bleibt: Man soll eine Einsicht in die Wirklichkeit/Vergänglichkeit der Welt gewinnen. Dazu analysiert man die Einzelteile, aus denen sie besteht, den sogenannten *dharmas*. Da alle Einzelteile der Welt dann doch etwas schwer überschaubar wären, fasst man sie in bestimmten Gruppen zusammen. Drei solcher Gruppen sind die sogenannten *āyatana*s (Grundlagen), die *dhātu*s (Elemente) und eben die fünf *skandha*s.

³Unter den vielen Versionen dieser Geschichte findet sich das Wort *agni-skandha* z.B. SPEYER 1982, nach Strophe 6. In der zuvor zitierten Strophe wird noch ein anderes Wort verwendet. Zur Bedeutung Lagerfeuer des Wortes als engl. *bonfire* vgl. THOMAS 1914, 394f.

⁴CONZE 1957, S. 70.

⁵evamasya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavati | VAIDYA 1961, S. 100.

⁶evamasya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya nirodho bhavati | VAIDYA 1961, S. 100.

Bei der letztgenannten Gruppe kommt dieser Begriff in einer etwas spezielleren Bedeutung vor. Diese spezielle Bedeutung ist normalerweise auch gemeint, wenn man im Zusammenhang mit dem Buddhismus vom Begriff *skandha* spricht. Im Grunde hat der Begriff immer noch die gleiche allgemeine Bedeutung von Masse/Ansammlung. Als solche wird sie erst verständlich, wenn man weiß, was sich da eigentlich ansammelt bzw. um welche fünf Ansammlungen es sich in diesem Fall handelt (vgl. Seite 37).

Grundsätzlich ist es leicht zu sagen, um was es sich dabei handelt: nämlich alles. Alles, was in der Welt nicht bloß als Name/Bezeichnung, sondern wirklich existiert. Das macht es aber wiederum etwas kompliziert, denn das ist naturgemäß ziemlich viel (im konservativen Buddhismus) oder, was es aber auch nicht einfacher macht, ziemlich wenig (im späteren Māhayāna-Buddhismus; vgl. dazu die drei Textstellen im nächsten Kapitel).

Klar ist in beiden Richtungen jedenfalls, dass unter all dem, was wirklich existiert, das, was man unter einer Persönlichkeit, einem substantiell und wirklich existierenden Selbst versteht, nicht zu finden ist. Das existiert grundsätzlich nur in Form einer Bezeichnung. Da man diese Tatsache aber nicht richtig versteht, verfängt man sich in der leidvollen Welt. Um daraus zu entkommen, analysiert man zum Beispiel im Erlösungsweg nach den fünf *skandhas* das Selbst, das in dieser religiösen Vorstellung eben aus den fünf *skandhas* besteht.

Das Wort *skandha* (Masse, Ansammlung; auch: Abteilung, Gruppe) bezeichnet im engeren Sinn also diese fünf Gruppen, die zusammen die Persönlichkeit/das Selbst ausmachen. Was ein solcher *skandha* ist, unterscheidet sich je nachdem, was in dieser Gruppe angesammelt wird, aber das ist in diesem Konzept ein wenig obskur, wie sich später noch zeigen wird. Als Überbegriff kommt dem Wort *skandha* jedenfalls keine besondere Bedeutung zu, es heißt einfach ganz neutral *skandha* im Sinne einer Ansammlung, nämlich von was in der jeweiligen Gruppe zusammenkommt.

Vor diesem Hintergrund kann man das Wort nun auf drei Arten übersetzen:

1. als Fremdwort direkt übernommen (*skandha*)
2. nach seiner neutralen wörtlichen Bedeutung übersetzt (z.B. *aggregate*)
3. interpretierend übersetzt (z.B. *element of existence*)

Von jeder dieser drei Arten gibt es auch eine bei den chinesischen Übersetzungen, die dann ab Seite 46 in dieser Reihenfolge analysiert werden. Die eben angeführten englischen Übersetzungen, stammen jeweils aus einer zitierten Textstelle im nächsten Kapitel.

2.2 Hermeneutik im Buddhismus

Wie sieht es in der buddhistischen Tradition mit der Autorität der Texte aus? Sie sind so zu akzeptieren, wie sie dastehen oder gibt es Auslegungsfreiheiten und Möglichkeiten zur Kritik? Das kommt zunächst einmal darauf an, auf wen die Texte zurückgehen. Das können Lehrreden sein, die direkt

auf den Buddha zurückgeführt werden (sogenannte Sūtras, vgl. Seite 20), oder Traktate, die von Anhängern verschiedener Schulen verfasst wurden. Letztere gelten, aber gelten eben nur für die bestimmte Schule, zu der sie gehören, für andere haben sie keine Autorität, wenn sie von der gemeinsamen Grundmeinung abweichen. Sie sind schließlich von gewöhnlichen Menschen verfasst worden, die erstens fehlerhaft sind und zweitens die eigentliche Lehre des Buddha nur kommentieren. Bei den tatsächlichen Lehrreden Buddha verhält es sich hingegen ganz anders. Diese sind die Grundlage der Tradition werden immerhin auf den Buddha zurückgeführt, der ein umfassendes und unübertroffenes Wissen über das Wesen der Welt erreicht hat. Diese Reden sind inhaltlich so zu akzeptieren, wie sie dastehen, und das gilt für natürlich alle Schulen.

Nun ist es aber so, dass alle diese Lehrrede theoretisch zwar auf den Buddha zurückgehen, letztendlich aber zu ganz unterschiedlichen Zeiten, an verschiedenen Orten durch verschiedenste Autoren entstanden sind. Von der zugeschriebenen Autorschaft des Buddha her, gelten sie alle als richtig und wahr. Die Tatsache ihrer ganz unterschiedlichen Entstehungsumstände führt aber dazu, dass sie sich die Auslegung der Lehre in vielen Punkten unterscheidet, oft sogar in ganz zentralen Aussagen. Wie soll das zusammenpassen? Dazu kommt, dass sich die Schulen mit ihren unterschiedlichen Meinungen alle auf diese Buddhareden beziehen und ihre im Detail oft unterschiedliche Auslegung der Lehre aus gutem Grund genau darin bestätigt sehen. Wie sollen die Schulen diese Widersprüche vor ihren eigenen Anhängern erklären, wie sollen sie sich gegen die Angriffe ihrer Gegner behaupten können, denen solche Widersprüche natürlich ganz gelegen kommen?

2.2.1 Sind die *skandhas* leer von etwas oder ganz leer?

Einen dieser grundlegenden Unterschiede in der Auslegung der Lehre gibt es, wie schon vorhin angekündigt, beim Verständnis des Begriffs *skandha*. Es geht darum um das Ausmaß an Wirklichkeit, das ihnen tatsächlich zukommt. Da ist einmal das frühere Verständnis der konservativen Seite, das in Südasien vorherrschend blieb, und dann ist da noch das spätere Māhayāna-Verständnis, das sich in Ostasien und Tibet ausgebreitet hat. Im Folgenden sind es zwei Textstellen aus dem sogenannten Pali-Kanon, die das erste Verständnis zeigen, und eine, nämlich den Anfang des Herz-Sūtras, für das zweite. Die englische Übersetzung des Wortes für *skandha* ist in allen drei Stellen fett hervorgehoben, die jeweils den vorhin erwähnten drei Übersetzungsarten entsprechen.

Zunächst ein Teil aus dem *Mahāsuññata Sutta (Majjhima Nikāya 122)*, in dem der Buddha zu einer Gruppe von Bettelmönchen (*bhikkhus*) spricht und ihnen unter anderem den Erlösungsweg mit den fünf *skandhas* darlegt:

[T]here are **these five aggregates** affected by clinging, in regard to which a bhikkhu should abide contemplating rise and fall [...] When he abides contemplating rise and fall in these five aggregates affected by clinging, the conceit 'I am' based on these five aggregates affected by clinging is abandoned in him.⁷

⁷ÑĀṆAMOLI und BODHI 1995, S. 975.

Dazu passend eine andere Stelle aus dem Pali-Kanon (*Therīgāthā* 96): der Jubel einer Nonne, die sich genau der eben beschriebenen Methode offenbar erfolgreich gewidmet hat:

Looking at the arising and passing away of **the elements of existence** as they really are, I stood up with my mind completely released. The Buddha's teaching has been done.⁸

Man soll über das Entstehen und Vergehen der fünf *skandhas* meditieren, dann realisiert man, dass das Selbst, das man zuvor noch als wirklich existieren verstanden hat, nichts weiter ist als die Gesamtheit dieser fünf Gruppen und darüber hinaus keinen eigenen Bestand hat. Hier kommt den *skandhas* wirklicher Bestand zu. Sie sind das, was wirklich existiert und auch alles, was wirklich existiert. Ein Selbst ist darüber hinaus nicht zu finden. Die Summe alles Existierenden ist also gewissermaßen leer von einem Selbst.

Die nächste Stelle, der Beginn des Herz-Sūtras, einem Text der Prajñāpāramitā-Literatur, hat den gleichen Hintergrund. Es ist wieder ein Weg zur Erlösung, auch wieder derjenige, der über die fünf *skandhas* führt, indem man sich darüber klar wird, was hier wirklich existiert. Aber genau was damit gemeint ist, das ist hier anders:

When Avalokiteśvara Bodhisattva was practicing the profound Prajñāpāramitā, he illuminated **the Five Skandhas** and saw that they were all empty, and crossed over all suffering and affliction.⁹

Hier sind die fünf *skandhas* nicht bloß leer von seinem Selbst, sondern grundlegend leer an Substanz. Der Status, wie die Wirklichkeit der Welt verstanden wird, hat sich damit grundlegend verändert. Nach der einen Lehre existieren die *skandhas* wirklich und nur das Selbst gibt es nicht auf diese Weise. Nach der anderen existieren weder Selbst noch die *skandhas* wirklich, d.h. alleine aus sich heraus. Es widerspricht dem vorigen nicht unbedingt, sondern erweitert es in einem gewissen Sinne.

Hat der Buddha hier etwas dazugelernt? Glaubte er zunächst, dass den *skandhas* wirkliche Existenz zukommt, und lehrte dies solange, bis er eines Tages bemerkte, dass es sich doch ein wenig anders verhält? Das kann natürlich nicht sein. Denn zum Buddha gehört es, dass er von seinem Erwachen an über alles in der richtigen Art Bescheid weiß. Er hat seinem Publikum nur noch nicht alles sofort erzählt. Warum aber sollte er so etwas für sich behalten?

Weil es ihm nur darauf ankommt, die Menschen zur Erlösung zu führen. Was dafür nötig ist, das lehrt er. Aber was es darüber hinaus noch so gibt, ist nebensächlich. Denn hätte der Buddha sofort gelehrt, dass die Welt ganz leer ist, hätte ihn niemand verstehen können oder wollen. Es

⁸NORMAN 1971, S. 13.

⁹N.N. 2012b.

hätte ihm grundsätzlich niemand zugehört, und so wäre vielen Leuten der Weg zur Erlösung tragischerweise verschlossen geblieben. Deshalb bediente er sich eines geschickten Mittels und trug den Leuten die Lehre zuerst in einer vorläufigen Bedeutung vor, sodass es sie jedenfalls einmal zur Erlösung brachte. Erst später, als diese Leute auch dazu bereit waren, führte er sie zur Lehre in ihrer definitiven Bedeutung. Die Schlüsselwörter dabei sind das richtige Mittel und die vorläufige bzw. definitive Bedeutung.

2.2.2 Das richtige Mittel (*upāya*)

Eine der besonderen Eigenschaften des Buddhas ist es, dass er die richtigen Mittel kennt (skt. *upāya*, chin. *fāngbiàn* 方便), um sein Anliegen auch umzusetzen. Das heißt die Lebewesen, die im leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten (*samsāra*) gefangen sind, zu erlösen. Um sich daraus befreien zu können, müssen sie die Welt, so wie sie wirklich ist, in einer grundlegenden Hinsicht verstehen (Nicht-Selbst, *an-ātman*), und der Buddha versucht, ihnen das zu klar zu machen. Keine leichte Aufgabe. Die Leute reagieren ganz unterschiedlich, wenn man sie mit einem solchen Anliegen beglücken möchte. Sie wollen es vielleicht nicht verstehen, weil es sie nicht interessiert, oder können es nicht verstehen, weil es ihnen noch zu fremd ist. In solchen Situationen geht der Buddha auf das Vermögen der Leute ein und predigt in einer Weise, die sein Publikum anspricht und auf den richtigen Weg führt. Auch wenn diese Vorgehensweise auf den ersten Blick nicht so recht zum Rest der Lehre passt.

Eine der bekanntesten Stellen, die diese Vorgehensweise illustriert und den Buddha selbst von dieser Methode erzählen lässt, ist die Parabel vom brennenden Haus, die sich im dritten Kapitel des *Lotossutras* findet:¹⁰

Ein Mann steht vor seinem brennenden Haus und muss mitansehen, wie seine Kinder darin gefangen sind. Die aber nehmen gar nicht wahr, dass das Haus um sie herum gerade von einem großen Feuer (im Sanskrit einem *agni-skandha*, vgl. Seite 5) verschlungen wird. Wenn er versuchen würde, sie selbst herauszuholen oder zu warnen, dann würden sie davon aufgeschreckt wohl im Feuer umkommen. Also überlegt er sich einen anderen Weg und verspricht den Kindern allerlei Spielzeug zu geben, wenn sie aus dem Haus kämen. Jedem Kind stellt er dabei genau das Spielzeug in Aussicht, das ihm am besten gefällt. Und so laufen sie, ohne sich der Gefahr bewusst zu werden, in der sie sich befinden, aus dem Haus hinaus in die Sicherheit. Als Belohnung bekommen sie dann aber nicht genau das versprochene Spielzeug. Stattdessen gibt es für jedes Kind nur das beste und wertvollste Spielzeug.

Die verschiedenen „Spielzeuge“ stehen für die verschiedenen Richtungen der buddhistischen Lehre. Es gibt zwar eine richtige und wahre Lehre, aber da sie nicht alle Menschen gleich anspricht, gibt

¹⁰vgl. z.B. DEEG 2007, S. 77-80.

es für diese zusätzlich noch andere Lehren. Sie sind zwar nicht ganz richtig, führen für diese Leute aber ebenfalls zur Erlösung. Und am Ende werden auch sie begreifen, wie es sich wirklich verhält. So gesehen gibt es eine Vielzahl von Lehren, die alle einander gleichberechtigt sind, insofern sie zum Ziel, also zur Erlösung führen.

Dieses Verständnis bildet in der buddhistischen Tradition den Hintergrund, um Widersprüche in den Reden des Buddha aufzulösen und um unterschiedliche Lehrmeinungen innerhalb der Tradition, die sich zwar auf den eigenen, gemeinsamen Kanon beziehen, ihn aber unterschiedlich interpretieren, zusammen und dabei gleichzeitig in eine gewisse Hierarchie zu bringen, in der die eigenen Vorstellungen an oberster Stelle stehen.

Allen buddhistischen Richtungen kommt es zu, dass sie sich auf den Buddha zurückführen und sein Wort als die Grundlage verstehen. Sein Wort - das heißt die Sūtras, also die Predigten, die er selbst gehalten hat. Texte, die anderen Personen verfasst haben, stellen keine große Schwierigkeit dar. Man kann sie einfach als falsch und irreführend ablehnen, beim Buddhawort ist es hingegen nicht so einfach. Reden des Buddha gibt es viele und sie sind auch so unterschiedlich, dass jede Schule ihre eigene Meinung darin bestätigt sehen kann. Natürlich könnte man jetzt hergehen und die Reden, auf die sich die anderen Schulen stützen, einfach als Fälschungen bezeichnen. Nur beziehen sich viele auf die gleichen Texte, und die eigenen Grundlage kann man schlecht als Fälschung abtun. Und überhaupt, wenn man einmal damit anfängt, untergräbt man auf diese Weise recht schnell die ganze Tradition.

Da kommt es gelegen, dass man einander übereingekommen ist, dass der Buddha oft in unterschiedlicher Weise gesprochen hat. Manchmal hat er es ernst gemeint und die tatsächliche Lehre verkündet. Diese Stellen sind wörtlich zu nehmen. Manchmal hat er mit einer bestimmten Intention gesprochen, um seine Zuhörer auf den richtigen Weg zu bringen. Diese Stellen hingegen sind zwar nicht falsch, aber ein minderwertiger Teil der Lehre. Die Kunst in der Auseinandersetzung mit den anderen Auslegungsrichtungen ist es nun, einerseits die für das eigene Verständnis wichtigen Stellen erfolgreich als die richtigen zu deuten, die die definitive Bedeutung der Lehre vertreten, und dabei andererseits die der Konkurrenten als die minderwertigen zu bestimmen, denen nur eine vorläufige Bedeutung zukommt. Das geschah nicht vollkommen willkürlich, sondern beruhte auf gewissen Grundlagen.

2.2.3 Vorläufige und definitive Bedeutung (*neyārtha* und *nītārtha*)

Vorläufige Bedeutung (skt. *nītārtha*, chin. *liǎoyì* 了義) hatte eine Textstelle also dann, wenn der Buddha mit einer bestimmten Intention gesprochen hatte. Diese Stellen kann man nicht wörtlich nehmen, sondern man muss sie erst interpretieren. Was definitive Bedeutung (skt. *neyārtha*, chin. *bùliǎoyì* 不了義) hatte, stand hingegen für die letztgültige Auslegung.

An welchen Kriterien konnte man feststellen, ob eine bestimmte Textstelle vorläufig oder definitiv gemeint war? Es gibt unterschiedliche Meinungen darüber, wie und in welcher Form ein solcher

Nachweis genau zu erfolgen hatte, und in der Praxis ist es dann natürlich immer etwas freier. Nach einer tibetischen Tradition¹¹ aber sind es vier Kriterien, anhand derer man feststellen kann, wann man eine gewisse Aussage nicht wörtlich verstehen soll bzw. darf. Das sind: erstens die beabsichtigte Bedeutung, zweitens die eigentliche Grundlage, drittens das Motiv des Buddha für die zunächst widersprüchliche Aussage und viertens der Widerspruch, der sich ergibt, wenn man diese Aussage fälschlicherweise wörtlich versteht.

Was heißt das konkret? Angenommen, jemand fragt danach, ob es ein Selbst wirklich gibt oder nicht, und der Buddha gibt darauf keine Antwort. Er lehrt also nicht deutlich, dass es explizit kein Selbst gibt, wie es sonst seine Art ist. Das passt nicht zum Rest der Lehre. In diesem Fall könnten die vier Kriterien in etwa so aussehen:

- Einerseits gibt es das, was der Buddha in dieser Situation gesagt hat und was nun im Text widersprüchlich erscheint. Der Buddha wird gefragt, ob es ein Selbst gibt, doch er antwortet nicht, obwohl eine deutliche Antwort darauf doch eigentlich gerade eine der Grundlagen seiner Lehre sein sollte. Auch wenn er sonst eine andere Meinung vertritt, hier hat der Buddha die Absicht, genau diese Bedeutung seinem Publikum mitteilen, und er will auch, dass dieses es so versteht.
- Andererseits gibt es das, was der Buddha hinter dieser Aussage eigentlich gemeint hat, also dass es in Wirklichkeit kein Selbst gibt. Beides passt zunächst nicht zusammen.
- Das Motiv dahinter ist dann vielleicht, dass seine Zuhörer seine Aussage „überverstehen“ könnten und dadurch in ein falsches Extrem fallen würden (dazu gleich mehr). Damit es nicht zu dieser Situation kommt, hält er sich hier mit seiner eigentlichen Lehre zurück.
- Der Widerspruch wäre in diesem Fall leicht zu zeigen, schließlich ist praktisch überall sonst eindeutig die Lehre vom Nicht-Selbst überliefert.

Man zeigt also einerseits die vorläufige Bedeutung, die im Text steht, und andererseits die definitive Bedeutung, die sonst gelehrt wird. Drittens erklärt man das Motiv, das die konkrete Aussage in der jeweiligen Situation verständlich macht, und führt noch eine andere Stelle an, aus der klar hervorgeht, dass man diese Stelle nicht wörtlich verstehen darf.

In einem Text aus dem Pali-Kanon (*Cūlamālunkya Sutta, Majjhima Nikāya* 63) kommt es tatsächlich genau zu dieser Situation. Dabei werden dem Buddha eine Reihe von Fragen gestellt, die sich in der Form alle ähnlich sind. Darunter auch die Frage, ob es ein Selbst gibt oder nicht, das eigenständig und unabhängig vom Körper (also den *skandhas*) existiert:

'These speculative views have been left undeclared by the Blessed One ... If he does not declare these to me, then I will abandon the training and return to the low life.'¹²

¹¹vgl. LOPEZ 1988, 55f.

¹²ÑĀṆAMOLI und BODHI 1995, S. 533.

If the Blessed One knows 'the world is eternal,' let the Blessed One declare to me 'the world is eternal'; if the Blessed One knows 'the world is not eternal,' let the Blessed One declare to me 'the world is not eternal.' If the Blessed One does not know either 'the world is eternal' or 'the world is not eternal,' then it is straightforward for one who does not know and does not see to say: 'I do not know, I do not see.'¹³

Die weiteren Fragen folgen dem gleichen Schema, unter ihnen sind auch die folgenden beiden, nämlich ob:

... 'the soul is the same as the body,' ... 'the soul is one thing and the body another,'
...¹⁴

Die Antwort des Buddha auf alle diese Aporien gleich: Es gibt keine Antwort. Damit ist in gewisser Weise schon vorweggenommen, was in einigen Richtungen des späteren Buddhismus und vor allem bei Nāgārjuna zu einem Prinzip der Lehre wird, indem nur noch die Aporien aufgezeigt werden, in denen letztendlich alle Thesen münden. Hier, bei diesen sogenannten unbeantworteten Fragen des Buddha bzw. dem sogenannte Schweigen des Buddha, sind die Interpreten noch nicht daran interessiert. Ihnen geht es in diesem Zusammenhang vorerst rein um das widersprüchlich erscheinende Verhalten des Buddha, denn gäbe es kein Selbst, so hätte der Buddha die Frage klar verneint. Das hat er aber nicht, also muss es eine andere Erklärung für dieses Verhalten geben.

Dieser Text zählt zu den kanonischen Schriften und er wird von manchen als eine der Grundlagen genommen, um gegen die vorherrschende Ansicht eines Nicht-Selbstes zu argumentieren. Vasubandhu verteidigt sich mit vorläufiger und definitiver Bedeutung in einem Text gegen Verfechter eben dieser Interpretation des Buddhawortes.

2.2.4 Vasubandhu widerlegt die Pudgalavādins

In einer Art Appendix geht Vasubandhu am Ende seines *Abhidharmakośas* noch einmal ganz ausführlich auf eines der grundlegenden Themen des Buddhismus ein, nämlich auf die Lehre der sogenannte Nicht-Existenz eines Selbst (*an-ātman*). Das heißt das, was man gewöhnlich als Selbst bezeichnet ist nichts weiter als die Summe aller *skandhas*, hinter der sich keine Art „ewige Seele“ mehr verbirgt, die im Kreislauf der Wiedergeburten (*saṃsāra*) bestehen bliebe, wie von vielen anderen indischen Denkrichtungen angenommen wurde.

Das ist eine zentrale Lehre im Buddhismus und steht ganz im Gegensatz zu den brahmanischen Traditionen, die gerade ein solches Selbst (*ātman*) als eine der Grundlagen ihrer Lehren kennen. Dazu kommt, dass, wie wir gerade gesehen haben, dieses Nicht-Selbst auch nicht von allen Buddhisten in aller Strenge vertreten wird. Es gab abweichende Meinungen, deren Anhänger man oft

¹³ÑĀṆAMOLI und BODHI 1995, S. 533-534.

¹⁴ÑĀṆAMOLI und BODHI 1995, S. 534.

als Pudgalavādins bezeichnete, also solche, die einer Lehre von einem Selbst (hier: *pudgala*) anhängen.

Vasubandhu argumentiert sowohl gegen die eine Seite seiner brahmanischen Gegner als auch gegen die andere seiner buddhistischen Konkurrenten. Aber jeweils mit unterschiedlichen Mitteln. Die Grundlage der gelehrten Diskurse in Indien war der richtige Gebrauch der Erkenntnismittel (*pramāṇa*). Welche und wieviele es gab, war selbst Gegenstand von Debatten. Weithin anerkannt waren zumindest die direkte Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und die Schlussfolgerung (*anumāna*), dazu kommt noch das überlieferte Wort bzw. die überlieferten Schriften (*vāda*). Auf Basis dieser konnte man argumentieren, alles andere war es nicht wert, sich sinnvoll damit zu beschäftigen. Kurz gesagt heißt das:

On the one hand, fault-finding argument is pointless with regard to something that lacks the support of a means of valid knowledge. On the other hand, it is totally discarded with respect to what is proved by a means of valid knowledge.¹⁵

Was man mit dem korrekten Umgang der anerkannten Erkenntnismittel nicht beweisen konnte, galt nichts und konnte auch nicht mit irgendwelchen anderen Argumenten gerettet werden. Was man hingegen mit ihnen nachweisen konnten, galt als gesichert. Die Schriften hatten dabei als Erkenntnismittel einen etwas eingeschränkten Gebrauch und galten eher für die Debatten innerhalb der eigenen Tradition. Denn genauso wie ein Buddhist nichts akzeptiert, nur weil es so im Veda steht, akzeptiert auch ein Brahmane nicht einfach etwas, nur weil er der Buddha so gesagt hat. Daher bezieht sich Vasubandhu gegen die brahmanischen Traditionen auch nur auf die ersten beiden Erkenntnismittel, also direkte Wahrnehmung und Schlussfolgerung:

It is known that the expression, „self,“ refers to a continuum of aggregates and not to anything else because [direct perception and correct inference establish that the phenomena in dependence upon which a person is conceived are the aggregates, and] there is no direct perception or correct inference [of anything else among these phenomena].¹⁶

Das, was man als Selbst bezeichnet, ist nichts anderes als die Summe der *skandhas*, wie man, was er an anderer Stelle ausführt, direkt wahrnehmen und logisch folgern kann. Das ist die Argumentation gegen die nicht-buddhistischen Traditionen.

Anders verhält es sich aber, wenn es darum geht, die eigenen kanonischen Texte gegen andere Meinungen innerhalb der eigenen Tradition zu verteidigen. Warum eigentlich? Wenn die bisherigen Argumente stark genug sind, um sogar die Gegner einer ganz anderen Tradition überzeugen

¹⁵DEZSÖ 2005, S. 157.

¹⁶DUERLINGER 2003, S. 71.

zu können, müsste es doch auch für die eigenen gelten. Das Problem hier ist, dass hier mit kanonischen Texten argumentiert wird, die grundsätzlich als wahr gelten. Was in solchen Texten steht, muss stimmen, da helfen auch Wahrnehmung und Schlussfolgerung nichts mehr. Man kann die problematischen Stellen nicht einfach aus dem eigenen Kanon hinauswerfen und so die eigene Tradition unterminieren. Zumindest wäre es keine gute Idee. Deshalb lässt Vasubandhu davon ab, muss sich aber sehr wohl gegen einen entsprechenden Angriff seiner Gegner wehren:

For it is unreasonable to claim that these statements are not what the Buddha said simply because they are not included in their own collection of sūtras, since they are found in all other collections of sūtras and do not contradict [other collections of] sūtras or the truth. So it is overly bold of them to claim that our passages are not what the Buddha said because they are not included in their own collection of sūtras.¹⁷

Gegen die Tatsache, dass seine Argumente einfach ignoriert werden, kann er nicht viel tun. Das ist aber auch die Ausnahme. Normalerweise werden die grundlegenden Texten von beiden Seiten akzeptiert. Wenn sie dann aber trotzdem noch unterschiedlich interpretiert werden, kommt die Argumentation mit vorläufiger und definitiver Bedeutung ins Spiel. Das heißt, er muss einerseits eine Textstelle vorweisen können, die seine Meinung unterstützt und die auch die definitive Meinung des Buddha (hier: des *bhagavān*) repräsentiert:

In the sūtra, On What A Human Being Is, whose statements are to be understood literally, the Bhagavān said that what we call a person is simply the aggregates.¹⁸

And since the Bhagavān said to take refuge in sūtras whose statements are to be understood literally, this passage is not to be reinterpreted.¹⁹

Andererseits muss er von der Textstelle der Gegenseite, die diese für ihre eigene Argumentation verwenden, zeigen, dass das, was vom Buddha dort gesagt ist, zwar ganz richtig ist, aber eben nur eine vorläufige Bedeutung hat, die mit einer bestimmten Intention einem bestimmten Publikum vorgetragen wurde. In diesem Fall geht es um die zuvor erwähnte Stelle mit dem Schweigen des Buddha. Auf die Frage, ob es das Selbst (hier: *individual*) gibt oder nicht, antwortete er nicht. Nach Auffassung von Vasubandhus buddhistischen Gegnern hätte der Buddha eine klare Antwort gegeben, wenn es sich entweder so oder so verhielte. Da dem so nicht ist, steht das sonst behauptete Nicht-Selbst in Frage:

[They object that] the Bhagavān would have said that the individual [the questioner had in mind] does not exist [if it did not exist].²⁰

¹⁷DUERLINGER 2003, S. 84.

¹⁸DUERLINGER 2003, S. 82.

¹⁹DUERLINGER 2003, S. 83.

²⁰DUERLINGER 2003, S. 90.

Vasubandhu erklärt das Schweigen des Buddha so, dass ihm nur eine vorläufige Bedeutung zukommt. Die Reaktion wählte der Buddha mit einem ganz bestimmten Motiv, denn er kannte die Verfassung des Fragestellers genau und wusste, dass eine eindeutige Antwort ihn zu diesem Zeitpunkt nicht weiterbringen, sondern im Gegenteil nur verwirren würde:

[We reply that] the Bhagavān [did not give this answer because he] took into consideration the intention of the questioner [in asking the question].²¹

Denn hätte er ihm die Lehre des Nicht-Selbst mitgeteilt, dann hätte der Fragesteller diese Lehre im Sinne eines Nihilismus verstanden. Damit ist ein Extrem gemeint, das vermieden werden soll. Es gibt ein Extrem, das darin besteht, dass man an ein Selbst glaubt, das wirklich existiert, und ein Extrem, bei dem man ein sogenanntes Selbst völlig leugnet. Absolut gesehen ist das Nicht-Selbst sehr wohl die Lehre des Buddha, doch vom relativen Standpunkt aus gesehen, gibt es ein Zusammenspiel der *skandhas* (hier: *continuum of aggregates*) und diese bezeichnet man gemeinhin als Selbst. Dabei handelt es sich aber nur um eine Bezeichnung/einen Namen und keine Wirklichkeit:

[If] the questioner, who was ignorant of the dependent arising of aggregates [on the basis of which the existence of the individual is asserted, were told that the individual does not exist, he] would have embraced the mistaken view that the continuum of aggregates called an individual does not exist, [since he would have adopted the extreme view that there is no individual at all,] and he was not capable of understanding the teachings on the dependent arising [of aggregates on the basis of which this nihilism extreme is avoided].²²

Da der Fragesteller diese beiden Wahrheiten, eine konventionelle (es gibt ein Selbst als Bezeichnung) und eine absolute (es gibt kein wirkliches Selbst), missverstanden hätte, und der Buddha das wusste, gab er ihm keine Antwort darauf. Das erweckte daraufhin zwar den Eindruck, als stünde es im Widerspruch zum Rest der Lehre, ließ sich so aber ganz leicht auflösen.

2.2.5 Konventionelle und absolute Wahrheit (*saṃvṛti-* und *paramārtha-satya*)

Neben der vorläufigen und definitiven Bedeutung ist die Unterscheidung in eine konventionelle und eine absolute Wahrheit ein weiteres Konzept im Buddhismus, um zunächst Widersprüchliches zu erklären. Nāgārjuna prägte es in seinen *Mūlamadhyamakakārikā*, wo es in der 8. Strophe des 24. Kapitels nach Geldsetzers Übersetzung aus dem Chinesischen des Kumārajīva heißt:

Alle Buddhas erklären mittels zweier Prinzipien allen Lebewesen die Erscheinungen.
Das erste Prinzip für die weltlichen Sitten, das zweite ein Prinzip für den einheitlichen (letzten) Sinn.²³

²¹DUERLINGER 2003, S. 90.

²²DUERLINGER 2003, S. 90.

²³GELDSETZER 2010, S. 78.

Während vorläufige und definitive Bedeutung ein späteres und hermeneutisches Konzept sind, um Widersprüche in den kanonischen Schriften aufzulösen und in Harmonie miteinander verstehen zu können, ist es mit dem zweiten möglich, Aussagen über die Wirklichkeit, die im Hinblick auf die Alltagserfahrung zunächst paradox wirken oder sprachlich so nicht mitteilbar sind, dennoch in einer gewissen Weise vorzutragen. Absolute und konventionelle Wahrheit in Bezug auf das Selbst heißt in den Worten Duerlingers:

In ultimate reality, so to speak, there are no persons, since in it only collections of aggregates can be found, but in conventional reality there are persons, since in it persons are entities to which we can refer.²⁴

Der Begriff „absolute Wahrheit“ heißt auf Sanskrit *paramārtha*. Das Wort besteht aus *parama* (höchste) und *artha* (Bedeutung). Bezogen auf eine Wahrheit bezeichnet es also eine Wahrheit, die die letztgültige Bedeutung wiedergibt. Die Bezeichnung ist also ganz ähnlich wie die der definitiven Bedeutung (*nīta-artha*). Im Chinesischen gibt man es genauso wieder, nämlich mit *shèng* 勝 (höchste) und *yì* 義 (Bedeutung) bzw. so wie Kumārajīva in der vorhin erwähnten Nāgārjuna-Stelle mit *dìyī* 第一 (erste/beste) *yì* 義 (Bedeutung).

Nicht ganz so einfach ist es bei der konventionellen Wahrheit. Ihre wörtliche Bedeutung ist etwas mehrdeutiger und wird von der buddhistischen Tradition daher auch auf verschiedene Weisen gedeutet.²⁵ Die umfassenden Auslegungen gehen meist auf eine dreifache Einteilung von Candrakīrti zurück, die er in seinem Kommentar zu dieser Nāgārjuna-Strophe ausgeführt hat. Für uns sind zwei Auslegungen wichtig: eine erklärende und eine wörtliche.

Grundsätzlich ist damit etwas gemeint, das nur als Bezeichnung existiert. Obwohl es kein substantielles, für immer seiendes Selbst gibt, spricht man von einem und bezieht sich auf es. Es existiert aber nicht wirklich, sondern nur nominal als Konvention im Alltag. In der normierten chinesischen Übersetzung, so wie sie vorin auch Kumārajīva verwendete, steht diese Bedeutung im Vordergrund. Es ist eine Wahrheit *dì* 諦, basierend auf weltlichen *shì* 世 Konventionen *sú* 俗, also eine *shìsú dì* 世俗諦. Das ist aber keine wörtliche Übersetzung, sondern bereits eine interpretierende.

Das eigentlich zugrundeliegende Sanskrit-Wort lautet *saṃvṛti* und bedeutet verdecken/verhüllen. Die Frage ist nur, wer hier was verhüllt. Nach Candrakīrti ist diese Wahrheit hier gleichbedeutend mit dem Nicht-Wissen, das die wahre Natur aller Dinge verbirgt.²⁶ Diese wörtliche Bedeutung ist möglicherweise der Punkt, mit dem ein chinesischer Interpret später die frühe chinesischen Übersetzung von *skandha* mit *yīn* erklärt, indem er all das hier, also die Beziehung von den *skandhas* zum Selbst und die konventionelle und die absolute Wahrheit mit dem chinesischen *yīn* zusammenbringt, das meist mit verdecken in unterschiedlichen Zusammenhängen erklärt wird (vgl. Seite 65).

²⁴DUERLINGER 2003, S. 31.

²⁵vgl. NEWLAND 1992, S. 76-89.

²⁶vgl. NEWLAND 1992, S. 76.

2.3 Sprache in Indien und China

Bei den Übersetzungen, die uns hier beschäftigen, ist die Ausgangssprache Sanskrit und die Zielsprache Chinesisch. Beide Sprachen haben ihre Besonderheiten und weichen in gewissen Aspekten voneinander ab. Besonders diese Abweichungen fallen bei Übersetzungen zwischen diese beiden Sprachen außerordentlich ins Gewicht. Sanskrit gilt weithin als flektierende Sprache, in der in Wortbau und Syntax eine große Genauigkeit herrscht, während im Chinesischen das Gegenteil vorherrscht und es eine Sprache ist, bei der sehr viel vom Kontext und die in der Bedeutung stark von ihrem Schriftsystem beeinflusst ist. So drückt es auch Elberfeld aus:

Das Sanskrit, wie auch andere indoeuropäische Sprachen, ermöglichen somit relativ präzise Ausdrucksweisen mit klaren grammatikalischen Bezugspunkten. Das Chinesische hingegen läßt ein Maß von Ambiguität zu, wodurch ein vexierendes Gleiten der Gedanken unterstützt wird.²⁷

Das bedeutet nun aber nicht, dass das Chinesische dem Sanskrit in punkto Genauigkeit völlig unterlegen und eine Sprache ist, mit der man sich bestenfalls im Ungefähren verständlich machen kann. Auch das Chinesische ermöglicht eine exakte und präzise Ausdrucksweise, die dem Sanskrit in keinsten Weise nachsteht. Im Chinesischen ist es nur so, dass die einzelnen Satzelemente jeweils für sich genommen viel bedeuten können, im Satzzusammenhang dann aber völlig eindeutig sind (es sei denn, jemand drückt sich absichtlich mehrdeutig aus oder schreibt fehlerhaft). Im Sanskrit hingegen sind auch vom restlichen Zusammenhang isolierte Formen relativ eindeutig, zumindest lassen sie sich als Übung ausführlich grammatisch analysieren. Ein Sinnzusammenhang außerhalb bloßer Grammatik ist in einer solch isolierten Form jedoch noch nicht zu finden. Dieser kommt erst im Zusammenspiel mit anderen Elementen zustande. Das gilt sowohl für das Sanskrit als auch für das Chinesische. Und im Vermitteln eines bestimmten Sinnes sind die Unterschiede beider Sprachen schon um einiges weniger bedeutend. Zumal auch das Sanskrit trotz seiner Formenvielfalt sehr wohl keineswegs in jeder Situation absolut eindeutig ist. Ganz im Gegenteil, und viele Autoren machen sich diese Ambivalenz auch zu Nutze. Das gilt nicht nur für rein literarische Texte, sondern auch für sogenannte wissenschaftliche Texte, in denen unter anderem sehr viel mit langen Komposita gearbeitet wird, die fast nur aus einzelnen Wortelementen ohne weitere grammatische Information bestehen. Wie die einzelnen Elemente dieser Komposita zusammengehören, das lässt sich oft nur aus dem größeren Zusammenhang ableiten und wird von den Autoren oft noch zusätzlich verschleiert. Solche Wortungetüme lassen sich im Chinesischen dann eher nicht uneindeutig genug wiedergeben.

Um die Situation zu besser verstehen, mit der die Übersetzer konfrontiert waren, ist es wichtig, diese Besonderheiten zu kennen. Man kann nicht alle diese Eigenheiten auf die Kürze drehen, aber es ist möglich, ein paar Punkte stellvertretend herauszunehmen. Sehen wir uns also

²⁷ELBERFELD 1999, S. 78.

zwei davon an, nicht irgendwelche, sondern zwei Besonderheiten die in diesem Zusammenhang besonders auffallen.

Zuerst mit Bezug auf die Ausgangssprache Sanskrit: Hiermit ist das sogenannte wissenschaftliche Sanskrit gemeint, in dem viele der buddhistische Texte verfasst sind, vor allem jene, die sich nicht nur mit religiösem oder erbaulichen Inhalten beschäftigen, sondern von geistesgeschichtlichen und philosophischen Themen handeln. Das ist eine ganz bestimmte Art zu schreiben, die sich schon vom normalen Sanskrit sehr unterscheidet und so die Übersetzungen, ganz besonders die chinesischen, mit massiven Problemen konfrontiert. Danach sehen wir uns mit Bezug auf die Zielsprache Chinesisch die chinesischen Schriftzeichen an und den Einfluss, den sie auf die Bedeutung eines Textes ausüben. Zuvor soll uns aber noch etwas anderes beschäftigen, nämlich grundlegend die Ausgangssprache Sanskrit, denn während spätere Texte in dieser Sprache verfasst und dann auch aus dieser Sprache übersetzt wurden, sieht es mit den früheren Texten und auch mit der früheren chinesischen Übersetzung anders aus.

2.3.1 Sanskrit und der Buddhismus

In der buddhistischen Tradition nimmt Sanskrit eine wichtige Rolle ein als die gelehrte Sprache des Landes, aus dem der Buddhismus ursprünglich stammt. Der Buddhismus entstand zwar in Indien, verbreite sich aber in viele angrenzende Länder und konnte dort Fuß fassen. Für die am Buddhismus interessierte Menschen dieser Länder waren die eigene Sprache und die Übersetzungen in diese für das normale Verständnis wohl wichtiger, und auch der Buddha meint, ganz im Sinne des geeigneten Mittels:

In my religion, fine language is not recognized. All I want is that the meaning and reasoning be correct. You are to preach according to a pronunciation (lit. sound) which people can understand. Therefore it is proper to behave (sc. in the use of the language) according to the countries.²⁸

Sanskrit blieb aber immer noch ein Fixpunkt, an dem sich das Verständnis der Begriffe orientieren konnte. Ob Chinesisch, Tibetisch oder English, wenn man sich selbst genauer mit einem bestimmten Begriff beschäftigen will bzw. jemanden anderen erklären möchte, greift man immer wieder auf das entsprechende Sanskrit-Wort zurück. Es gilt gewissermaßen als der eigentliche Anfang und strahlt eine entsprechende Autorität der Ursprünglichkeit aus. Um so mehr gilt das für die Übersetzer, die sich daran machen, einen bestimmten zentralen Ausdruck in eine gewisse Sprache zu übersetzen. Die Frage ist nun, ob Sanskrit diese Rolle zurecht einnimmt. Wie sah die sprachliche Situation zur Anfangszeit des Buddhismus in Indien aus und welche Rolle nahm diese Sprache dabei ein?

²⁸EDGERTON 1985, § 1.12.

Das Altindische, also Sanskrit, war die gehobene Sprache Indiens, die im gelehrten Diskurs als Schrift- und Kommunikationssprache verwendet wurde, auch wenn im Alltag bereits seit langer Zeit nur mehr eine mittelindische Sprache gesprochen wurde. So war es bereits zu Zeiten Buddhas, der sich von den anderen Gelehrten ab- und den Menschen zuwenden wollte und deshalb nicht in Sanskrit, sondern in der mittelindischen Sprache seiner Heimat predigte. Seine Anhänger zeichneten dann nach seinem Tod seine Reden auch in dieser Sprache auf, und nicht in Sanskrit.

Johannes Bronkhorst, der sich viel mit dieser Zeit beschäftigt, sieht die damalige Rolle des Sanskrit etwas anders.²⁹ Sanskrit hatte demnach, im Gebiet, in dem sich der Buddhismus entwickelte, nicht den Stellenwert, der ihm normalerweise zugeschrieben wird. Vielmehr handelte es sich dabei nur um die Sprache der Brahmanen aus dem Nachbargebiet, die sie in erster Linie für ihre eigenen religiösen Rituale gebrauchten. Es kam demnach gar nicht in Frage, dass die Buddhisten diese Sprache verwendeten, um ihre Lehre zu tradieren. Das Sanskrit gewann erst später auch außerhalb der Brahmanen an Bedeutung, nachdem diese sich an den Herrscherhöfen als Berater etablieren konnten und damit auch ihre Sprache in den Vordergrund rückten. An den Höfen wurden sie entsprechend gefördert und waren durchaus erfolgreich darauf bedacht, ihre charakteristische Sprache als die schon immer wichtige Sprache ganz Indiens darzustellen. Die Buddhisten aber übersahen diese Entwicklung:

These Buddhists had ceded the task of giving political and societal advice to Brahmins. The result was that political thought and its language of expression had become Sanskrit. ... The Buddhists, therefore, had to defend their interests at the court ...³⁰

Die Buddhisten mussten dann auf diese neue Situation reagieren und waren darauf angewiesen, ihre eigene Lehre auf den Herrscherhöfen in Debatten gegen ihre brahmanischen Konkurrenten durchzusetzen, um nicht von allen öffentlichen Mitteln und den gehobenen Diskursen abgeschnitten zu sein. Da sich mittlerweile Sanskrit als die gelehrte Sprache durchgesetzt hatte, mussten sie sich auf diese neue Situation einstellen und ihre Lehre nun zweifach neu ausrichten, einerseits auf die neue Sprache und andererseits auch inhaltlich auf die brahmanische Konkurrenz.

Was bedeutet das? Diese Veränderung zeigt sich recht gut an der unterschiedlichen Verwendung des Wortes *sūtra*. Diesem Wort kommt sowohl im brahmanischen als auch im buddhistischen Kontext eine wichtige Stellung zu. Doch wenn man sich die Bedeutung dieses Wortes in den beiden Kontexten einmal genauer ansieht, muss man feststellen, dass sie sich auf seltsame Weise unterscheiden. Sehen wir uns die unterschiedliche Bedeutung des Wortes an konkreten Textstellen an. Zunächst die nicht-buddhistische Bedeutung nach dem Anfang des *Yogasūtra*³¹:

(1/1) Wohlan!, die Yoga-Unterweisung.

²⁹vgl. BRONKHORST 2011.

³⁰BRONKHORST 2011, S. 127.

³¹PALM 2010, S. 9-16.

- (1/2) Yoga [ist] das Stillstehen der Bewusstseinsbewegung[en].
- (1/3) Dann [erfolgt] das Feststehen des Sehers im Eigenwesen.
- (1/4) Andernfalls [herrscht] Bewegungsgleichheit [zwischen dem Seher und dem Bewusstsein].
- (1/5) Die Bewegungen [sind] fünffach, leidvoll [und] nicht-leidvoll.
- (1/6) [Diese sind:] Richtige Erkenntnis, Irrtum, Einbildung, Tiefschlaf, Erinnerung.
- (1/7) Richtige Erkenntnisse [sind] Sinneszeugnis, [logische] Ableitung, [heilige] Überlieferung.

Das sind die ersten sieben *sūtras* aus dem ersten Kapitel des *Yogasūtra*. Ein *sūtra* ist ein solcher kurzer Satz, alle zusammen könnte man auch als *Sūtra* in dem Sinne bezeichnen, dass damit alle einzelnen *sūtras* in einem Werk zusammengefasst sind. Das wäre dann aber nur eine sekundäre Bezeichnung. In erster Linie ist mit diesem Wort aber nur einer dieser kurzen Sätze gemeint. Sie bilden die Grundlage einer brahmanisch geprägten philosophische Schule bzw. Richtung in Indien. Jede von ihnen besitzt eine eigene solche Sammlung von *sūtras*, von denen sich alles andere ableitet. In der Nyāya-Tradition gibt es beispielsweise die *Nyāyasūtras*, in der Vaiśeṣika-Tradition die *Vaiśeṣikasūtras*, in der Vedānta-Tradition die *Brahmasūtras* und für die Grammatiker die *sūtras* des Pāṇini, um nur einige zu nennen. Sie sind gewissermaßen die nötige Voraussetzung, um als eigene Tradition überhaupt anerkannt zu werden.

Einzeln für sich genommen sagen sie aber noch nicht sehr viel Eindeutiges aus. Es sind knappe Sätze, die bestimmte Themen nur kurz anreißen, mehr oder weniger erst einmal nur in den Raum stellen und Begriffe dabei in aller Kürze definieren, aber noch nicht ausführlich erklären. In vielen Fällen hängen sie in ihrer Reihenfolge eng zusammen. Man muss so die vorhergehenden *sūtras* mit im Kopf haben, um überhaupt ungefähr zu verstehen zu können, was eigentlich gemeint ist. Oftmals werden daher auch ganze Wörter und Satzteile ausgelassen, die zwar notwendig sind, um einen Sinn im Ganzen zu erkennen, aber nicht mehr extra angeschrieben werden, da sie bereits im vorigen oder in einem der vorigen *sūtras* vorgekommen sind. Man muss sie sich erst selbst dazu denken. Dabei ist nicht immer klar, wann man was eigentlich ergänzen sollte.

Doch selbst wenn nichts zu ergänzen ist, sind solche *sūtras* von sich aus sehr oft noch keineswegs klar. Was sie genau bedeuten und wie überhaupt die einzelnen Satzelemente aufeinander zu beziehen sind, ist mehrdeutig gewählt und bietet viel Spielraum für Interpretationen. Und das geschieht durchaus auch aus Absicht. Bei Übersetzungen muss daher immer erst viel durch Klammern ergänzt werden, um die *sūtras* einigermaßen verständlich oder zumindest nachvollziehbar zu machen.

Das liegt nicht nur an den sprachlichen Unterschieden zwischen dem Sanskrit und zum Beispiel dem Deutschen, sondern ist in dieser Textsorte grundsätzlich so angelegt. Daher bestehen die Traditionen, die auf solchen *sūtras* beruhen, in der Praxis auch weniger nur aus den entsprechenden *sūtras*. Stattdessen sind es in erster Linie die vielen Schichten von Kommentaren, die auf

diese *sūtras* aufgebaut sind: ein erster Kommentar, in dem diese *sūtras* direkt eingebunden und erklärt sind, ein zweiter Kommentar zu diesen beiden zusammen, ein dritter wiederum zu diesem, ein vierter dann, der allein die *sūtras* ganz neu deutet, und so weiter.

Mit *sūtra* ist in diesem Kontext also ein kurzer und interpretationsbedürftiger Lehrsatz, oftmals nur bestehend aus mehreren Schlagwörtern und/oder kurzen Definitionen gemeint, der zusammen mit anderen solchen Lehrsätzen in einer Sammlung die Grundlage für eine bestimmte geistesgeschichtliche Tradition bildet, die dann aus immer neuen Schichten an oft sich gegenseitig aufeinanderbeziehenden Kommentaren besteht. Wenn im buddhistischen Kontext von *sūtra* die Rede ist, ist hingegen etwas ganz anderes gemeint. Ein typisches *sūtra* beginnt hier folgendermaßen:

So ward es von mir gehört:

Einst zog der Erhabene (d.h. der Buddha, Anm.), begleitet von einer großen Schar von Mönchen, im Lande der Kosala Almosen sammelnd einher. Und er gelangte in ein Brahmanendorf dieses Stammes mit dem Namen Veludvāra.³²

Ein charakteristischer Anfang eines jeden buddhistischen *sūtras* ist die Formel „So ward es von mir gehört“. Sie steht normalerweise zu Beginn der meisten *sūtras* und ist, wie sich gleich herausstellen wird, auch der Schlüssel zum besonderen buddhistischen Verständnis dieses Wortes. Die Formel leitet eine Darlegung der Umstände ein, unter denen eine bestimmte Rede des Buddha (der Erhabene, Gotama) stattgefunden hat.

Als die Brahmanen und Hausväter von Veludvāra zur Seite des Erhabenen saßen, sprachen sie zu ihm: „(...) Uns, Herr Gotama, (...) sollst du so die Lehre verkünden (...)“ „So will ich euch, ihr Hausväter, die Regel der Lehre, wie sie sich auf euch selbst bezieht, darlegen. Hört auf diese! Merkt wohl auf! Ich will sie euch künden!“³³

Jemand hat also gehört, das der Buddha an diesem und jenem Ort unter solchen und solchen Umständen eine Rede gehalten hat. Nach dieser manchmal kurzen, manchmal etwas längeren Einleitung, beginnt die konkrete Rede. Diese Rede ist auch immer der eigentliche Inhalt eines solchen *sūtras*. In der Regel wird es zwar mit diesen Worten eingeleitet („So ward es von mir gehört“). Zwingend ist es aber nicht, sie können aber auch fehlen oder die Rede kann gleich direkt, ganz ohne Einleitung, beginnen.

Nachdem er so gesprochen hatte, antworteten darauf die Brahmanen und Hausväter von Veludvāra dem Erhabenen dies:

„Wunderbar, Freund Gotama, wunderbar! (...) Wir nehmen Zuflucht zu dem erwürdigen Gotama, zur Lehre und zur Gemeinde der Mönche. (...)“³⁴

³²GUNSSER 2008, S. 39, Anführungszeichen und Makron geändert.

³³GUNSSER 2008, S. 40.

³⁴GUNSSER 2008, S. 44.

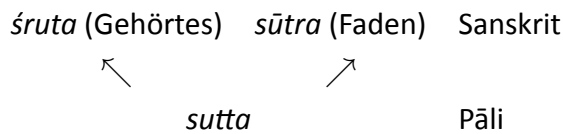
Nachdem die Rede abgeschlossen ist, kommt normalerweise noch ein Schluss, in dem die Episode mit Bezug auf die Einleitung abgeschlossen wird. Das geschieht in der Regel damit, dass die anfangs erwähnten Zuhörer erfreut sind und der buddhistischen Gemeinschaft beitreten.

Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Arten von *sūtras* sieht man kaum, nur Unterschiede. Das eine ist ein kurzer Lehrsatz, das andere eine ausführliche Predigt mitsamt den Umständen, die zu ihr geführt haben. Im einen werden die wichtigsten Begriffe einer Tradition kurz definiert, die den Kern aus eine aus Kommentaren dazu bestehenden Tradition ausmachen, im anderen kommen hin und wieder sicher auch wichtige Begriffe vor, doch dann nur angepasst im Rahmen der Predigt, die eine von vielen ist und deren Zweck es nicht ist, alle Grundlagen der Tradition an einem Ort zu konzentrieren. Dass diese beiden Dinge dennoch mit dem gleichen Wort bezeichnet werden, hat seinen Grund wahrscheinlich in der zuvor angesprochenen sprachlichen und politische Situation der damaligen Zeit.

Sprachlich stand auf der einen Seite das Sanskrit der Brahmanen und auf der anderen das Mittelindisch der Buddhisten. Die brahmanisch geprägten Traditionen bezeichneten ihre Grundlagen, die in diesem kurzen und prägnanten Stil verfasst waren, mit dem Sanskritwort *sūtra*, das wörtlich Faden bedeutet. Die Buddhisten hingegen bezeichneten die Predigten des Buddha mit einem mittelindischen Wort, das zum Beispiel im Pāli *sutta* lautet und *das Gehörte* bedeutet.

Dieses Wort ist Teil der Einleitungsformel eines buddhistischen *sūtras*: „So ward es von mir gehört“ - *evam* (so) *me* (von mir) *suttam* (gehört). Die Formel und dieses Wort gehen traditionellerweise auf die Zeit nach dem Tod des Buddha zurück. Die buddhistische Gemeinde versammelte sich, um aus dem Vermächtnis des Buddha einen Kanon für die Anhänger zu erstellen. Dieser Kanon setzte sich aus drei Teilen zusammen, genannt: der Dreikorb. Ein Teil bestand aus den Mönchsregeln (*vinaya*), einer aus Lehrtexten zu den buddhistischen Begriffen (*abhidhamma*) und ein anderer aus den Predigten Buddhas (*sutta*). Jeder dieser drei Teile wurde von einem Anhänger vorgetragen, der im jeweiligen Gebiet besonders gut Bescheid wusste und jeden dieser Texte auswendig kannte. Die anderen Mitglieder hörten zu und sammelten das Vorgetragene. Der Anhänger, der die Predigten des Buddha vortrug, hatte sie alle selbst gehört und begann so auch immer mit „So ward es von mir gehört“, was diesem ganzen Teil des Kanons auch den Namen gab. Die *sūtras* der Brahmanen und die *sutta* der Buddhisten sind zunächst also verschiedene Textsorten mit verschiedenen Inhalten, und auch die Bezeichnungen sind verschieden, zumindest im Altindischen und im Mittelindischen.

Anfangs stand jede Tradition und Sprache noch für sich, doch irgendwann kam es dazu, dass Sanskrit zur allgemeinen Diskurssprache wurde. Die Buddhisten waren plötzlich auf diese Sprache angewiesen und mussten ihre Texte und Begriffe übersetzen. Das *sutta* (das Gehörte) im Mittelindischen lautet im Sanskrit *śruta*. Doch ist es in diesem Fall so, dass durch den Lautwandel vom Alt- zum Mittelindischen zwei Sanskrit-Wörter zu einem mittelindischen Wort zusammengefallen sind. Das mittelindische *sutta* weist also auf zwei Sanskrit-Wörter hin:



Deshalb nimmt man an, dass ein buddhistisches *sūtra* nicht das gleiche *sūtra* der brahmanischen Traditionen ist, sondern erst unter diesem Hintergrund entstanden ist.³⁵ Warum sollten die Buddhisten aber diese Interpretation übernommen haben, die von der Bedeutung her gar nicht so recht dazupasste? Das lag möglicherweise an der politischen Situation, in der die brahmanischen Traditionen an der Herrscherhöfen die einflussreichere Stellung übernommen hatten. Bei ihnen war es wichtig, solche *sūtras* als Grundlage der Tradition zu haben. Wer keine *sūtras* vorzuweisen hatte, galt auch nichts. Als nun die Buddhisten ihre Diskursprache auf Sanskrit umstellten und sich so gewissermaßen den brahmanischen Traditionen anglichen, versuchten sie ihnen auch auf dieser Basis ebenbürtig zu werden und konnten so ebenfalls *sūtras* vorweisen.

2.3.2 Sūtrastil und wissenschaftliches Sanskrit

In Indien gab es zahlreiche philosophische Traditionen und innerhalb derer wiederum verschiedene Schulen. Das war bei den Buddhisten so, bei den brahmanisch geprägten Traditionen und auch bei den anderen. Die Schulen standen in unterschiedlichen Verhältnissen zueinander, machten hatten mehr Gemeinsamkeiten, andere weniger. Sie standen aber alle im Wettstreit gegeneinander, der auf einer gewissen gemeinsamen Basis und anerkannten Regeln beruhen musste. Diese waren nötig, um solche Debatten zwischen unterschiedlichen Tradition überhaupt erst sinnvoll zu ermöglichen.

Wichtig war zum einen, festzustellen, welche Erkenntnismittel gültig waren, um zu Wissen zu gelangen. Also zum Beispiel, wie vorhin schon erwähnt, direkte Wahrnehmung oder Schlussfolgerung. Und zum anderen, ob man diese Erkenntnismittel auch richtig anwandte, um seine eigene Lehrmeinung zu beweisen und die der Gegner zu widerlegen, und sie nicht etwa über ihre Grenzen hinaus ausdehnte. Die Debattenteilnehmer musste über diese Grundlage Bescheid wissen und sie mussten die Stärken ihrer eigenen und die Schwächen der anderen Tradition kennen. Dann konnten sie nachzuweisen, dass diese die Erkenntnismittel falsch einsetzen oder ihren eigenen Sūtras widersprachen. Für eine bestimmte Schule war es also sehr hilfreich, wenn die Gegner größtmögliche Schwierigkeit hatten, ihre Argumente richtig zu verstehen, aber die eigenen Anhänger gut darüber Bescheid wussten.

Dementsprechend sehen auch die Texte aus. Vor diesem Hintergrund ist es auch nicht sehr überraschend, dass die grundlegenden Texte alle in diesem mehrdeutigen Sūtrastil, wie das obige Beispiel der Yogasūtras (vgl. Seite 20), verfasst sind. Davon alleine konnte man ohne zusätzliche Erklärung und Einführung noch nicht wirklich etwas verstehen. Bei den Buddhisten gibt es zwar keine Sūtras in diesem Sinne, dafür aber sind viele Texte erst einmal in Versform verfasst und da-

³⁵NORMAN 1997, vgl. 87f.

mit ebenso prägnant und für die Nicht-Eingeweihten zunächst unverständlich. Solche Strophen sind äußerst kurz und bestehen in vielen Fällen nur aus bloßen Andeutungen. Dazu kommt, dass die Wörter nicht in ihrem eigentlichen, sondern im Sinne ganz bestimmter technischer Begriffe verwendet werden, die man von anderswo her bereits kennen muss, um nicht völlig in die Irre geleitet zu werden. Damit es nicht zu einfach ist, werden die Wörter im selben Kontext einmal mit ihrer technischen Bedeutung und einmal mit ihrer normalen Wortbedeutung verwendet. Und damit das Versmaß auch einigermaßen stimmt, muss auf die richtige Struktur des Satzes auch nicht mehr Rücksicht genommen werden, usw.

Neben diesen sprachlichen Tücken, die darauf zurückgehen, die Texte so verkürzt und offen wie möglich zu verfassen, gibt es im Sanskrit auch noch die besondere Tatsache, dass diese Texte nicht in der normalen Sprache geschrieben werden, sondern in einer besondern Form, die im gelehrten Kontext gebraucht wird und die man oft wissenschaftliches Sanskrit nennt. Diese Art zu schreiben ist neben vielen Besonderheiten vor allem auch durch den sogenannten Nominalstil geprägt, der wohl darauf zurückgeht, die Texte eben möglichst kurz und prägnant zu verfassen.

Sätze, die normalen Sanskrit zum Beispiel die Form „Weil es spät ist, gehe ich nach Hause“ haben, würde man so nicht im wissenschaftlichen Sanskrit finden. Inhaltlich gibt es keine Unterschiede, in beiden Formen will man das gleiche ausdrücken, nur eben auf eine besondere Weise. Das verbale Prädikat „gehe nach Hause“ wird in ein „das Nach-Hause-Gehen“ nominalisiert und in den Nominativ gesetzt. Die Begründung „weil es spät ist“ wird ebenfalls zu „wegen Spätseins“ nominalisiert und in den Fall gesetzt, der eine Begründung angibt. Das Subjekt des ursprünglichen Satzes steht am Ende im Genitiv, sodass es dann heißt: „Wegen Spätseins mein Nach-Hause-Gehen“.

Ich	gehe nach Hause,	weil es spät ist.
mein	Nach-Hause-Gehen-Sein	Wegen-Spät-Seins.
Wegen Spätseins:	mein	Nach-Hause-Gehen.

So kann man den Satz analysieren und im Deutschen auch aufschreiben, aber eine fertige Übersetzung ist es nicht. Was in Sanskrit auf diese Weise nominal ausgedrückt wird, wird in der Übersetzung dann in der Regel aufgelöst und zu „Weil es spät ist, gehe ich nach Hause“ verbalisiert. Von der Bedeutung und Satzaussage her ändert sich dabei nichts.

Die Texte, die unter solchen Gesichtspunkten verfasst wurden, sind dann natürlich dementsprechend schwierig, wenn nicht gar unmöglich, genau so zu übersetzen. Entweder man übersetzt direkt, wodurch es dann unverständlich wird, oder man geht frei darauf zu, wodurch sich das Ergebnis auf den ersten Blick stark vom Original unterscheidet. In der wissenschaftlichen Literatur geht man einen Kompromiss ein und bleibt möglichst nahe bei der Struktur der Vorlage, ergänzt aber alles für das Verständnis Notwendige zum Beispiel in Klammern.

Bei den chinesischen Übersetzungen, die vor vielen Jahrhunderten angefertigt wurden, gab es dieses Prinzip noch nicht. Da musste man sich für eine Seite entscheiden: entweder wörtlich bleiben und damit nicht ohne Weiteres sofort verständlich sein oder freier übersetzen und damit vom

Original abweichen. Das sind auch die Kritikpunkte, die den chinesischen Übersetzungen oft vorgeworfen und dabei rasch auf die unterschiedliche Struktur der beiden Sprachen zurückgeführt werden. Dabei kommt der Unterschied vielmehr dadurch zu Stande, dass die Originaltexte bereits in einer vom gewöhnlichen Sanskrit verschiedenen Sprache geschrieben wurden, die noch auf bestimmten sprachlichen Strukturen beruht, die nicht in der Sprache selbst, sondern nur in der Art und Weise, wie diese Texte geschrieben werden, besteht.

2.3.3 Chinesische Schriftzeichen

Wie groß ist der Einfluss den die Schriftzeichen auf die Sprache nehmen? So dominant wie ihr Platz im Chinesischen ist, lässt vermuten, dass sie die Sprache wesentlich beeinflussen. Sehen wir uns ihre Bedeutung zunächst an zwei Beispielen an:

Beispiel 1		
木	林	森
<i>mù</i>	<i>lín</i>	<i>sēn</i>
Baum	Hain	Wald

Man kann gleich auf den ersten Blick erkennen, dass diese Schriftzeichen miteinander verwandt sind. Das erste Schriftzeichen *mù* 木 bedeutet Holz bzw. bezeichnet einen einzelnen Baum. Das zweite Schriftzeichen *lín* 林, in dem dieser Baum verdoppelt ist, meint einen Hain, und das dritte *sēn* 森 weist auf einen richtigen Wald hin.

Bei diesem Beispiel kommt es jetzt weniger auf die Kontinuität an, die auf der Verwendung von gleichen Radikalen basiert, und dass, wenn man die Bedeutung des ersten Schriftzeichen kennt, man mit Erfolg auf die Bedeutung der beiden anderen schließen kann, sondern darauf, dass Schriftzeichen und Bedeutung genau aufeinander abgestimmt sind. Man sieht das Element Baum und bekommt als fertige Bedeutung auch etwas, das mit einem Baum zu tun hat.

Eine wichtige Bedingung, die nötig ist, damit die Schrift auch die Sprache entsprechend wirksam beeinflussen kann, ist dass Sprache und Schrift auch einander entsprechen, man also erfolgreich vom einen aufs andere schließen kann. Wenn das nicht der Fall ist, Schriftzeichen und Bedeutung nichts miteinander zu tun hat, dann verringert sich auch der Einfluss auf die Sprache. An diesem Beispiel haben wir gesehen, dass diese Verbindung im Chinesischen in einem gewissen Ausmaß vorhanden ist. Sehen wir uns nun an, wie es sich beim zweiten Beispiel verhält.

Beispiel 2		
水	冰	永
<i>shuǐ</i>	<i>bīng</i>	<i>yǒng</i>
Wasser	Eis	ewig

Wie zu erwarten war, folgt hier nun das Gegenbeispiel. Das erste Schriftzeichen *shuǐ* 水 bedeutet

Wasser und ist auch Bestandteil der beiden anderen. Jetzt würde man annehmen, dass auch die beiden anderen Schriftzeichen etwas mit Wasser zu tun hätten. Beim zweiten Schriftzeichen *bīng* 冰 ist es mit der Bedeutung Eis auch der Fall, nur das dritte *yǒng* 永 fällt aus dem Rahmen. Die Bedeutung *ewig* scheint so überhaupt nicht dazuzupassen.

Liegt es vielleicht daran, dass es in China eine besondere Verbindung zwischen Wasser und Ewigkeit gab, die diesen Zusammenhang erklären könnte? Es ist auch gar nicht so abwegig, immerhin haben in der chinesischen Geschichte viele, vom einfachen Daoisten angefangen bis hinauf zum Kaiser, von einem Unsterblichkeitstrank geträumt, der nahe mit dem Daoismus in Verbindung steht. Daran liegt es allerdings nicht. Dennoch gibt es eine ganz einfache Erklärung, mit der diese Abweichung verständlich wird.

Das Schriftzeichen bedeutet gar nicht *ewig*. Zumindest nicht ursprünglich, denn eigentlich bedeutet es *schwimmen*. Das ergibt im Zusammenhang mit Wasser schon wieder sehr viel mehr Sinn. Wie kommt es aber dazu, dass das Schriftzeichen dann nicht *schwimmen*, sondern gerade *ewig* bedeutet? Das liegt möglicherweise daran, dass das Wort für *schwimmen* *yǒng* und das Wort für *ewig* *yǒng* (auch in der heutigen Aussprache) beide gleich ausgesprochen wurden. Wenn jemand das Wort für *ewig* schreiben wollte, nahm er einfach ein Schriftzeichen, das zu dieser Aussprache passte, egal ob es nun tatsächlich das richtige Schriftzeichen dafür war oder ein ganz anderes. Das war in den Anfängen der chinesischen Schriftkultur noch eine gängige Praxis. So stellt auch Galambos fest:

The most important and obvious practice was the retention of the phonetic element. The scribes could abbreviate or leave out almost any other part of the character, could introduce new components, yet they retained the phonetic component in virtually every instance. This realization reinforces the priority of spoken language (sound) over writing (visual form), a connection easily forgotten when it comes to Chinese writing.³⁶

Wichtig war, dass die Aussprache stimmte. Was das Schriftzeichen daneben noch bedeutete, war eher nebensächlich. Natürlich schafft es Probleme und macht es schwierig, einen Text zu lesen, wenn jeder die Schriftzeichen so frei einsetzt. Deshalb wurden die Schriftzeichen mit der Zeit auch immer mehr vereinheitlicht und standardisiert. Dabei wurde natürlich auch Wert gelegt, dass Schriftzeichen und Bedeutung zumindest einigermaßen in einem erklärbaren Verhältnis zueinander standen, egal ob das Ergebnis dann auch etymologisch korrekt war (vgl. den oberen Teil Wortes *zhòng* 眾 in den beiden Schriftzeichenvarianten auf Seite 49 und die modernen Kurzzeichen von Yin und Yang auf Seite 53). Nur in manchen Fällen war eine Variante, die auf einem solchen phonetischen Gebrauch basiert, wohl schon so verbreitet, dass daran nichts mehr geändert wurde. Und so kommt es, dass das Schriftzeichen *yǒng* 永 heute *ewig* bedeutet, obwohl es eigentlich gar nichts damit zu tun hat.

³⁶GALAMBOS 2006, S. 3.

2.4 Übersetzung der buddhistischen Texte in China

In der Geschichte der buddhistischen Übersetzungen in China gibt es zwei Personen, die sie wesentlich prägten: Kumārajīva und Xuanzang. Beide waren Wendepunkte, die vieles, was vor ihnen war, umgestaltet und so veränderten, dass es nach ihnen noch für Generationen gültig war. In den meisten Fällen gelten ihre Neuerungen auch noch heute. Mit Kumārajīva wurden die frühen, oft nur schwer verständlichen Übersetzungen so neugestaltet, dass sie auch von einem breiteren Publikum verstanden werden konnte. Mit Xuanzang kam es später wieder zu einer Rückkehr zum ursprünglichen Verständnis. Beide haben auch den Begriff *skandha* in ihrer jeweils eigenen Weise neu übersetzt. Da diese beiden Übersetzer für den Verlauf so entscheidend sind, spricht man in einer Darstellung dieser Geschichte daher oft von drei Perioden, in denen die Übersetzungstätigkeit blühte:³⁷

- Periode 1 - mit den Anfängen und den frühen Übersetzungen (ab 150, An Shigao kommt nach China, und davor).
- Periode 2 - daran anschließend und von Kumārajīva geprägt (ab 400, Kumārajīva kommt in China an).
- Periode 3 - die zuletzt mit Xuanzang begann (ab 650, Xuanzang kommt von seiner Reise zurück, bis etwa ins 10. Jahrhundert).

2.4.1 Die frühen Übersetzungen

Das ist die für uns wichtige Periode, denn aus dieser Zeit stammt die frühe und problematische Übersetzung mit *yīn* 陰. Wann diese Periode ungefähr beginnt, ist unklar wie überhaupt die allmählichen Anfänge des Buddhismus im China ungewiss sind, die in der einheimischen Tradition nur durch Legenden überliefert sind.³⁸ Bekannt ist, dass Mitte des 2. Jahrhunderts, noch während der Han-Dynastie bzw. vor der großen Ausbreitung des Buddhismus in China der Gelehrte An Shigao 安世高 aus seiner Heimat, vielleicht nicht ganz freiwillig³⁹, nach China kam und dort auch die von ihm übersetzten bzw. unter seinem Namen bekannten Schriften verbreitete.

Spätestens ab dieser Zeit also kann man von einem Beginn der Übersetzungstätigkeit in China sprechen. Eine Besonderheit, die diese Periode auszeichnet, ist die Vermischung des neu ankommenden, fremden Gedankenguts mit den einheimischen Traditionen. Nicht so sehr mit dem Konfuzianismus, dem ganz andere Ansichten zu Grunde lagen, sondern vielmehr mit dem Daoismus, der dem Buddhismus in mancherlei Hinsicht nahe stand. Anfangs konnten diese beiden noch dazu leichter vermischt werden, da man zu Beginn erst langsam herausfinden musste, wie es sich mit dieser fremden Religion eigentlich genau verhielt.

³⁷vgl. HELD 1972, S. 67-80, vgl. ELBERFELD 1999, S. 81-85, vgl. LI 2004.

³⁸vgl. NATTIER 2008, S. 35-37.

³⁹vgl. NATTIER 2008, S. 39. Dazu auch: FORTE 1995.

Das ist zunächst nicht verwunderlich und auch so zu erwarten, wenn ein solcher kultureller Einfluss stattfindet. Umso mehr, wenn es so wie damals schwierig ist, an neue Informationen heranzukommen. Die Frage ist dann eher, ob dieser Einfluss positiv oder negativ empfunden wurde, also ob die neuen Einflüsse aktiv aufgenommen oder geradewegs abgelehnt wurden, und wie groß dieser Einfluss dann war. Also wie sehr diese Wirkungen etwas am Sinn veränderten und damit etwas vom Ursprünglichen Verschiedenes und Neues zur Folge hatten. Wobei dabei immer zu bedenken ist, was Elberfeld so ausdrückt:

Damit sollen diese Übersetzungen nicht diskreditiert werden, sondern eher umgekehrt ihre Wichtigkeit für die kreative Aufnahme des Buddhismus in China hervorgehoben werden.⁴⁰

Wenn es jedenfalls dazu gekommen ist und sich dann mehr Informationen und Hintergrundwissen über diese Tradition verbreitet haben; wenn es dann auch Zeit gegeben hat, sich kritisch mit der fremden Tradition, der eigenen und deren Vermischung auseinanderzusetzen, ist es möglich, dass sich dann eine Art Gegenbewegung zu dieser Entwicklung herausbildet, in der versucht wird, diese Vermischungen zu benennen und vielleicht auch wieder auseinander zu bringen.

Im Falle des Buddhismus gab es einen solchen Einfluss, der sich dann wohl auch in der Art der Textübersetzung niedergeschlagen haben muss. Nur wie stark war dieser Einfluss und wie genau hat er ausgesehen? Aus heutiger Sicht war er in diesem Zusammenhang einflussreich und geht auf eine ganz bestimmte Methode der Übersetzung zurück, die einen eigenen Namen trägt:

Schuld daran[, dass die buddhistische Lehre nicht klar von der daoistischen abgegrenzt wurde,] trug in erster Linie die - aus propagandistischen Gründen sehr wohl verständliche - Übung, alle buddhistischen Termini nicht zu transliterieren, d.h. also als Fremdworte stehenzulassen, sondern ganz und gar zu übersetzen. Dazu dienten notgedrungen vorwiegend daoistische Begriffe, die bei aller Verschiedenheit den buddhistischen noch am nächsten zu kommen schienen. Diese recht fragwürdige Begriffsidentifikation lief unter dem Namen *geyi* (etwa „Begriffsannäherung“) [格義, Anm.].⁴¹

Diese Methode ist ein Charakteristikum der frühen Übersetzungen. Nur was ist damit genau gemeint? Darüber lässt sich nur schwer etwas sagen, denn obwohl man eigentlich annimmt, dass diese Methode eine wesentliche Übersetzungsstrategie war, lässt sich kaum etwas über sie in der Überlieferung herausfinden. Das ist nicht so sonderbar, schließlich ging es den Übersetzern ja auch darum, Texte zu übersetzen und nicht darum, Werke zur Übersetzungstheorie und Lehrbücher über ihre eigenen Methoden zu schreiben. Überhaupt wären solche Lehrbücher, wenn diese Art von Fachwissen nicht nur mündlich weitergegeben wurde, nicht etwas, das es wert gewesen wäre, über Jahrhunderte hinweg zu bewahren und immer wieder abzuschreiben.

⁴⁰ELBERFELD 1999, S. 83-84.

⁴¹BAUER 2006, 163f.

Dennoch findet sich eine Stelle, in der diese Methode explizit erwähnt und auch etwas genauer beschrieben wurde, und zwar in einer Biographiesammlung (*Gaoseng zhuan*, T2059). Dort, wo die Lebens- und Wirkungsgeschichte berühmter Mönche und Gelehrter aufgeschrieben wird, passt es auch hin. Es finden sich unter ihnen schließlich auch zahlreiche Übersetzer, deren Übersetzungsmethode, sofern sie über eine eigene, markante und besonders erwähnenswerte verfügten, ein wesentlicher Bestandteil ihrer Tätigkeit war und somit auch in eine solche Biographie passt.

In der betreffenden Stelle⁴² über das Leben des Zhu Faya 竺法雅 geht es aber gar nicht um Übersetzungen, sondern um eine Methode, um fremde Begriffe besser zu verstehen bzw. für andere besser verständlich zu machen. Sie zielt dabei auf seine eigenen Schüler ab, die sich in ihrem bisherigen Lehrgebiet, d.h. der traditionell chinesischen Schriften, bereits gut, im fremden, d.h. dem Buddhismus, aber noch nicht auskannten. Die Methode macht sich Ähnlichkeiten zwischen den beiden Seiten zu Nutze, um den Schülern das Neue mit Hilfe dessen, was sie bereits kennen, näher zu bringen:

His disciples, though versed in the non-Buddhist writings, were not conversant with Buddhist principles. So Fa-ya, with Kang Fa-lang and others, equated the contents on the *sutras* and with the external writings, in order to establish examples that would create understanding. This was called the methode of *ge-yi*.⁴³

Was bedeutet das? Tang erläutert den Begriff aus dieser Stelle der Biographie so:

It is not simply a broad, general comparison of Chinese and Indian thought; rather it is a very detailed process by which each of the ideas or terms of the respective regions are individually compared and equated. Gé, in this context, has the meaning of 'to match' or 'to measure'; yì means 'name,' 'term,' or 'concept'; géyì is (the method or scheme of) matching ideas (or terms), or the 'equation of ideas.'⁴⁴

Diese Stelle der Biographie verstand man lange Zeit als eindeutigen Beweis dafür, dass sich die frühen Übersetzer genau anhand einer solchen Methode orientierten und die Konzepte der beiden verschiedenen Traditionen in ihren Übersetzungen bewusst miteinander in Verbindung brachten. Ob es tatsächlich so war, ist aber fraglich. Es ist eher wahrscheinlich, dass aus diesen kurzen Text-hinweise erst in moderner Zeit diese Methode erdacht wurde und dann allen frühen chinesischen Übersetzern zugesprochen wurde. Mair⁴⁵ kommt durch eine genaue Analyse der frühen Quellen und dem Verständnis dieses Begriffs in der modernen Literatur auf dieses Ergebnis. Er meint dazu:

Perhaps worst of all, pseudo-geyi has spawned an entire industry of fake philosophizing about the intellectual history of China, particularly that of the period of the Northern and Southern Dynasties (or Six Dynasties) that followed the Han. *Geyi Fojiao* or

⁴²T2059, 50.347a19-22.

⁴³HUI-JIAO 1992 nach JINGGUO 2007, S. 207.

⁴⁴TANG 1951, 277f.

⁴⁵vgl. MAIR 2010.

kakugi Bukkō ('geyi Buddhism') is a purely modern notion, but it is projected back nearly two thousand years, as though 'matching concepts' were the defining characteristic of the first stage of Buddhism in China.⁴⁶

Auch in unserem Fall wird sich zeigen (vgl. Seite 83), dass die Übersetzung mit *yīn* wohl kaum vor einem solchen Hintergrund entstanden ist, es aber verlockend ist, dieser Zeit vom späteren Standpunkt aus ein solches Verhalten zuzuschreiben bzw. ein solches dort sehen zu wollen (vgl. Seite 88). Wobei sich dabei aber zeigen wird, dass dieser spätere Standpunkt nicht nur der heutige, moderne sein muss, sondern auch in China, als man erstmals über die frühen Übersetzungen nachdachte, in gewisser Weise vorhanden war.

2.4.2 Kumārajīvas Neuheiten

Wie auch immer die Methode der frühen Übersetzungen ausgesehen hat, die Texte wurden gemeinhin als schwer verständlich aufgefasst. Das wird bei vielen dieser Texte zum Teil wohl auch im Original schon so gewesen sein, zu einem großen Teil aber durch die Übersetzungen noch mehr zu Tage getreten sein. Diese Übersetzungen wurden in vielen Fällen nicht von muttersprachlichen Chinesen übersetzt, sondern von fremden Gelehrten. Sie kannten sich zwar ausgezeichnet in der buddhistischen Lehre und in den indischen Sprachen aus und konnten die Texte daher gut verstehen. Aber sie waren noch nicht so recht in der Lage, dieses Verständnis auch so in die chinesischen Schriftsprache zu bringen, dass es leicht verständlich und ansprechend war.

Das wurde erst möglich, als endlich auch chinesische Gelehrte die Übersetzer-Bühne betraten. Sie waren nun auch so mit der Lehre und den Sprachen vertraut, dass sie die Texte in ihre Muttersprache bzw. in die Schriftsprache, die ihrer Muttersprache nahe stand, übersetzen konnten. Und das auf eine Weise, dass die Texte die Leute auch erfolgreich ansprechen konnten. Dieser große Wendepunkt vollzog sich erst mit Kumārajīva:

The translations produced by Kumārajīva's team ... are known for their fluent and readable style. In cases where multiple Chinese translations exist, it is always Kumārajīva's version that is used.⁴⁷

Dabei war Kumārajīva nicht einmal Chinese und wird sich für China zunächst wohl nicht freiwillig interessiert haben. Er stammte aus Kuchan, einem benachbartem Reich an der Seidenstraße, in dem er auch einen Großteil seines Lebens verbrachte, ohne wohl viel Kontakt mit China oder der chinesischen Sprache gehabt zu haben. Er war in die königliche Familie geboren, wurde Mönch und gelangte dabei wohl durch sein Wissen und seine Bewandtnis in der buddhistischen Lehre zu einiger Berühmtheit. Sein Kontakt mit China beginnt erst, als er bereits 40 Jahre alt war. Zu diesem Zeitpunkt zeigte der chinesische Kaiser ein besonderes Interesse am Buddhismus und an den noch

⁴⁶MAIR 2010, S. 250.

⁴⁷BUSWELL 2004, S. 442.

unabhängigen Gebiete an der westlichen Grenze des Reiches. Geschickt verband er diese beiden Interessen und sandte einen General los, der das Land unterwerfen, Kumārajīva gefangen nehmen und ihn an den kaiserlichen Hof bringen sollte.

Der General war mit seiner Aufgabe erfolgreich und eroberte die Gebiete. Der Kaiser hingegen hatte weniger Glück und richtete unterdessen seine Dynastie zugrunde. Während das Reich im Chaos versankt, errichtete der General in seinem eroberten Gebiet seine eigene kleine Dynastie und hielt Kumārajīva dort weiterhin gefangen, ohne sich besonders für den Buddhismus zu interessieren. Gemeinhin wird angenommen, dass Kumārajīva erst während dieser Gefangenschaft die chinesische Sprache erlernt hat.⁴⁸ Zwanzig Jahre später dann wird das Reich unter einer neuen Dynastie wieder geeint und der neue Kaiser, der nun ein besonders ausgeprägtes Interesse für den Buddhismus zeigt und in seinem Reich erst so richtig verbreiten wird, unterwarf die gegnerische Dynastie und brachte Kumārajīva in die Hauptstadt, wo dieser, mittlerweile 60 Jahre alt, vom Kaiser ausgiebig gefördert und zum Leiter eines Übersetzeramtes mit zahlreichen Untergebenen ernannt wurde. Von diesem Amt aus wurde nun die buddhistischen Übersetzungen maßgeblich mit einem neuen Stil geprägt.

Es war somit nicht Kumārajīva alleine, der die Übersetzungen anfertigte, sondern ein ganzes Team aus Gelehrten, das sich um die Übersetzungen kümmerten und dem er vorstand (vgl. die Textstelle auf Seite 43, wo die Übersetzung von *skandha*, die normalerweise unter dem Namen Kumārajīva bekannt ist, jemandem aus diesem Team zugeschrieben wird). Wie groß sein Anteil an den konkreten Übersetzungen tatsächlich war, ob er die Sprache bereits so gut beherrscht hatte, dass er Übersetzungen auch selbst anfertigen konnte, oder ob seine Aufgabe hauptsächlich darin bestand, die Lehre, in der er sich gewiss sehr gut auskannte, den eigentlichen Übersetzern zu erklären und für deren Verbreitung dann als Gallionsfigur zu wirken, lässt sich nicht genau feststellen. Jedenfalls ist es sein Name, unter dem die neuen Übersetzungen verbreitet werden. Und die späteren Generationen werden diesen berühmten Namen sicher als deren Übersetzer verstanden haben. Dieser Name galt daraufhin auch als Garant für autoritative Übersetzungen, sodass zum Beispiel auch Texte, die in China verfasst wurden, die man dann aber als Übersetzungen von indischen Schriften verbreitete, als Übersetzungen von Kumārajīva ausgegeben werden (vgl. Seite 61).

2.4.3 Xuanzangs Rückbesinnung

Während in der ersten Periode die Texte noch größtenteils schwer verständlich und (vielleicht) zum Teil mit Begriffen der einheimischen Traditionen übersetzt waren, ersetzte Kumārajīva viele alte Begriffe durch neue, passendere und prägte einen Übersetzungsstil, der mehr an leichtem Verstehen orientiert war. Mit Xuanzang kommt es nun zu einer Reaktion auf diesen Übersetzungsstil, der ihm zum Teil wohl schon zu viel am Zielpublikum orientiert war und dadurch die Bedeutung

⁴⁸BUSWELL 2004, S. 442.

der Originaltexte oft zu sehr verfälscht hatte. Er orientierte sich nun wieder primär an den indischen Vorlagen und versuchte ihnen in Wortbedeutung und Textstruktur gerecht zu werden, ohne dabei zu sehr an das heimische Publikum zu denken wie Kumārajīva, dabei aber im Gegensatz zu den frühen Übersetzungen in der chinesischen Schriftsprache doch noch möglichst verständlich zu bleiben. Viele der Neuübersetzungen von Begriffen, die er prägte, setzten sich bis heute als Standardübersetzung durch, so auch im Falle des Wortes *skandha*, das heute nur in seiner Übersetzung *yùn* 蘊 verwendet wird, solange es nicht im Rahmen einer früheren Übersetzung eines Textes vorkommt, die natürlich nicht überarbeitet wurden.

Xuanzang ging es zu Beginn noch gar nicht darum, neue Übersetzungen anzufertigen. Sein Anliegen war es zunächst, im Streit der unterschiedlichen buddhistischen Schulen, die sich mittlerweile in China etabliert hatten und in vielen Punkten in ihrer Lehrmeinung voneinander abwichen, auf eine einheitliche Interpretation zu kommen, die diese Streitpunkte schlichten konnte.⁴⁹ Allen voran ging es ihm dabei um die Yogācāra-Schule, der er sich zugehörig fühlte und die sich in China im Wesentlichen in zwei Richtungen gespalten hatte. Die Lösung für das Problem schien ganz nahe, denn es gab einen bestimmten Text, nämlich das *Yogācārabhūmi-śāstra*, das die kontroversen Punkte auflösen sollte. Von diesem Text gab es auch bereits chinesischen Übersetzungen, allerdings nur unvollständige, die in diesem Fall nicht weiterhelfen konnten.

Xuanzang widmete sich dieser Sache persönlich und beschloss, den vollständigen Text selbst in Indien zu suchen, sich dabei von den indischen Gelehrten auch die korrekte Interpretation erklären zu lassen und den Text dann am Ende auf Basis dieser Erfahrung selbst in eine Chinesisch zu bringen, das der Vorlage gerecht war, dabei gut verständlich blieb und so die Lehre in China auf seine ursprüngliche Basis brachte. Aus diesem Grund begann er mit seiner in der chinesischen Literatur- und Geistesgeschichte so berühmt gewordenen Pilgerreise, die ihn mehr als 15 Jahre lange durch fast ganz Indien und viele seiner buddhistisch geprägten Nachbarländer führte.

Oft passiert es, dass, wenn man sich daran macht, etwas Bestimmtes zu suchen, alles Mögliche und noch viel mehr findet, nur nicht das, was man eigentlich wollte. Xuanzangs Reise aber stand unter einem guten Stern und er hatte das Glück, sowohl das zu finden, was er suchte, als auch noch viel mehr. Und so kehrte er mit einer großen Anzahl an Originaltexten in seine Heimat zurück, die nun alle zu übersetzen waren. Dabei fügte es sich auch, dass der Kaiser, der zu Beginn von Xuanzangs Reise noch keinerlei Interesse am Buddhismus zeigte und sich stattdessen um ganz andere Dinge kümmerte und dem außerdem eher daran gelegen war, die Macht der Mönche einzuschränken, da er gerade dabei war, eine neue Dynastie, die Tang-Dynastie zu gründen, seine Einstellung geändert hatte. Denn mittlerweile hatte sich seine Macht gefestigt und er förderte den zurückgekehrten Xuanzang und dessen Gelehrtheit wie es zweieinhalb Jahrhunderte zuvor schon Kumārajīva passierte. So wurde auch Xuanzang zum Leiter eines großen, vom Staat geförderten Übersetzungsamtes, in dem er den Rest seines Lebens Zeit hatte, möglichst viele der mitgebrachten Texten in seinem neuen Stil zu übersetzen.

⁴⁹vgl. BUSWELL 2004, S. 915.

Der Text, um dessentwegen Xuanzang überhaupt auf seine Reise erst aufbrach, um alle Streitpunkte zu schlichten, und den er Indien mitbrachte und übersetzte, brachte indes auch neue Probleme mit sich, indem darin eine andere Anzahl der Erkenntnismittel gelehrt wird (vgl. Seite 14), nämlich drei, als von Xuanzang und seiner Schule mittlerweile angenommen wurde, deren Logik bereits auf nur zwei Erkenntnismittel basiert.⁵⁰

2.5 Der Begriff *skandha* im Buddhismus

Den Begriff *skandha* hatten wir schon am Anfang in aller Kürze. Wörtlich gemeint ist damit eine Ansammlung. Eine Ansammlung von allem, was es gibt. Sehen wir uns den Begriff und seine Bedeutung nun etwas genauer an. Zu allererst muss man hier zwei Bedeutungen unterscheiden, einerseits die ursprüngliche Wortbedeutung, andererseits die Bedeutung, die im buddhistischen Kontext hinzugekommen ist und sich von der eigentlichen Bedeutung bereits ein wenig unterscheidet.

2.5.1 Die Wortbedeutung

Nach Mayrhofer's etymologischen Wörterbuch bezeichnet das Wort *skandha* zunächst den Ast bzw. Zweig eines Baumes (übertragen auch den ganzen Baumstamm), desweiteren auch noch die Schulter.⁵¹ In der einheimischen Tradition wird das so zusammengebracht, dass beide an etwas befestigt sind: die Äste am Baum und die Schulter am Körper.⁵² Auslaggebender ist hier die Bedeutung Zweig.

Im Vergleich mit anderen Sprachen bringt Mayrhofer diese Bedeutung noch mit dem Wort *brechen* in Zusammenhang. Vermutlich kann man es sich so vorstellen, dass man von etwas Größerem einen Zweig, d.h. einen Teil abbricht. In der Bedeutung Teil ist das Wort auch häufig in Sanskrit zu finden. So kann mit *skandha* auch ein Kapitel eines Buches oder eine Abteilung einer Armee gemeint sein. Da es bei den *skandhas* im buddhistischen Sinn auch um eine Einteilung geht, nämlich um eine Einteilung der ganzen Welt in gewisse Abschnitte, ist auch naheliegend, dass diese Bedeutung Teil und noch nicht unbedingt Ansammlung zugrunde liegen könnte.

Die Bedeutungen wie Zweig, Teil oder Schulter waren in China bekannt und finden auch in einigen Kommentaren Erwähnung⁵³ spielen in der chinesischen Übersetzung und im Verständnis des Begriffes aber keine Rolle. Ausgangspunkt ist dort immer die Bedeutung Ansammlung.

Neben *skandha* gibt es auch noch das Wort *skanda*, das sich nur dadurch unterscheidet, dass beim *d* die Aspiration fehlt. Die Bedeutung ist eine andere und die beiden Wörter sind auch nicht miteinander verwandt. Dieses *skanda* bezeichnet etwas, das nach vorne springt/schnellt, d.h. ei-

⁵⁰ vgl. FRANKENHAUSER 1996, 149f.

⁵¹ vgl. MAYRHOFFER 1956, S. IV/506.

⁵² vgl. BOISVERT 1995, S. 16.

⁵³ ausführlich beispielsweise in T1513 und kurz in T2916.

nen Angreifer, der dann auch den gleichnamigen Gott *Skanda* personifiziert, primär eine hinduistische Gottheit, die aber auch im Buddhismus nicht gänzlich unbekannt ist. Dieses Wort hat auch eine Entsprechung im Deutschen, nämlich den Skandal, das auf das griechische Wort für Falle *skándalon*, das seinen Namen von dem Bestandteil der Falle bekommen hat, die beim Zuschnappen nach vorne schnellte.⁵⁴

Mit dem *skandha*, um das es uns hier geht, hat dieses Wort zwar genaugenommen nichts zu tun, da die beiden Wörter aber sehr ähnlich klingen, kann es durchaus zu einer Verwechslung kommen, auch wenn die Bedeutungen beider Wörter weit auseinanderliegen. Zumindest in Texten des chinesischen Buddhismus ist es zu einem solchen Missverständnis gekommen und der Name Gottes Skanda wurde zB. in T1821 mit *skandha* etymologisch erklärt.⁵⁵ Die Vermutung liegt nahe, dass dieses Missverständnis etwas mit der ursprünglichen seltsamen Übersetzung von *skandha* zu tun hat, dem ist aber nicht so. Es handelt sich um eine spätere Verwechslung, die auch nicht weiter einflussreich ist, in einem späteren Kapitel aber noch einmal aufgegriffen wird.

Ein anderes Wort, das in diesem Zusammenhang erwähnenswert ist, ist *khaṇḍa*, das ebenfalls Teil bedeutet, mit den vorigen Wörtern aber nicht verwandt ist. So besteht beispielsweise das *Skanda-purāṇa*, ein dem Gott Skanda gewidmeter hinduistischer Text, aus *khaṇḍa* genannten Kapiteln.

Ob es im Sanskrit jetzt Zusammenhänge oder gegenseitige Einflüsse gab zwischen dem Wort *skandha* und den beiden anderen, *skanda* und *khaṇḍa*, sei jetzt einmal dahingestellt. Für die buddhistische Bedeutung, so wie sie später dann interpretiert und verstanden wurde, spielen diese Bedeutungen keine Rolle mehr.

2.5.2 Die buddhistische Bedeutung

Eine wichtige Quelle für das Verständnis von buddhistischen Begriffen ist das *Abhidharmakośa*, ein Werk in Strophen mit ausführlichem Prosakommentar, in dem alle wichtigen buddhistischen Begriffen und deren, je nach Schule zum Teil leicht unterschiedliches Verständnis, erläutert werden. Dieses Werk wurde von Vasubandhu verfasst, einem wichtigen buddhistischen Gelehrten, der einflussreiche Werke sowohl des konservativen Buddhismus, wie dieses *Abhidharmakośa*, als auch solche der mahāyānistischen Yogacāra-Schule schrieb. Nach manchen Quellen war er Schüler eines gewissen Skandhila, dessen Name in einer chinesischen Quelle kurioserweise auch einmal mit *skandha* wiedergegeben wurde.⁵⁶

⁵⁴ PFEIFER 2005, 1298b.

⁵⁵ „Viertens: (Die Fähigkeit) *praskandin* (Auch das ist der Name eines Gottes. *pra* bedeutet siegen, *skandin* bedeutet *skandha*).“

四：鉢羅塞建提（亦是神名。鉢羅，此云：勝。塞建提，此云：蘊。）T1821, 41.405b09-10.

Die Stelle ist eine Aufzählung verschiedener Fähigkeit, wobei die vierte *praskandin* heißt, einer Ableitung von *praskanda*.

⁵⁶ „Es gab einmal einen *arhat* namens Skandha (= Skandhila). (Im China der Tang(-Dynastie) nennt man (ihn) *wùrù* (d.h. der erwacht und hineingeht).“

時有羅漢。名塞建陀。唐言悟入。T1822, 41.458a03-04.

Gleich in Strophe 20 des ersten Kapitels erklärt Vasubandhu die Bedeutung des Wortes *skandha*. In der Strophe selbst wird das Wort *skandha* einfach mit dem Wort *rāśi* (Haufen) gleichgestellt. Im Kommentar zu dieser Strophe wird das näher erläutert. Dazu stützt sich Vasubandhu selbst auf ein Zitat aus einem anderen Kommentar, dem *Mahāvibhāṣa*, dort heißt es:

Was es auch immer an Materie (*rūpa*) gibt, (...) wenn man das alles als eines zusammenfasst, nennt man das einen Materie-*skandha* (*rūpa-skandha*)⁵⁷

Nach dieser Erklärung bezeichnet das Wort *skandha* also zusammenfassend die ganze Menge eines bestimmten Dinges bzw. Begriffes. Das könnte grundsätzlich alles Mögliche sein. Ganz am Anfang (vgl. Seite 6) war von einer Ansammlung von Verdienst und Leid die Rede. In diesem Fall ist konkret von Materie die Rede. Alle Materie zusammengefasst, bzw. genauer als eines zusammengefasst, kann man also als Materie-*skandha* bezeichnen. Man könnte also auch ohne weiteres nur Materie bzw. alle Materie sagen. Warum es hier wichtig ist, es als eine Ansammlung zu denken, geht vielleicht auf die Meditationspraxis zurück, die dahinter steckt, dazu gleich mehr (vgl. Seite 41). Aus diesem Zitat zieht Vasubandhu nun den Schluss, dass mit *skandha* im buddhistischen Kontext nur ein Haufen, eine Art Ansammlung gemeint sein kann:

Aus (dieser) Erklärung ist klar, dass im Sūtra (das Wort) *skandha* die Bedeutung Haufen (*rāśi*) hat.⁵⁸

Im buddhistischen Sinn ist also von einer Ansammlung die Rede, nicht von einem Ast, einem Teil oder der Schulter, wie es die eigentliche Wortbedeutung ist. Damit auch klar ist, dass es so ist, heißt es bei Vasubandhu kurz darauf:

Andere meinen, dass das tragen (schultern) der Last der (karmischen) Effekte die Bedeutung von *skandha* ist.

Oder ein Abschnitt. Denn wenn man sagt: Wenn du mir drei Teile zurückgibst, leihe ich es dir.

Das (alles) steht (aber) nicht im Sūtra. Denn im Sūtra wird nur die Bedeutung Haufen erklärt.⁵⁹

Wobei es sich hier wohl nur um einen Abschreibfehler im Mansukript handelt, bei dem eine Silbe verloren gegangen ist.

⁵⁷Sanskrit: yat kiñcidrūpam (...) tatsarvamaikadhyamabhisamkṣipya rūpaskandha iti saṃkhyāṃ gacchatīti VASUBANDHU 1970, S. 56.

Xuan Zang: 諸所有色... 如是一切略為一聚, 說名色蘊。T1558, 29.4c14-c17.

⁵⁸Sanskrit: vacanāt sūtre rāśyarthāḥ skandhārtha itī siddham /VASUBANDHU 1970, S. 56-57 vgl. PRUDEN 1991, S. I/77
Xuan Zang: 由此聚義, 蘊義得成, 於此經中。T1558, 29.4c17-18.

⁵⁹Sanskrit: kāryabhārodvahanārthaḥ skandhārtha ityapare / pracchedārtho vā / tathāhi vaktāro bhavanti: tribhiḥ skandhakairdeyaṃ dāsyāma iti / tadetadutsūtram / sūtram hi rāśyarthameva bravīti VASUBANDHU 1970, S. 60
Xuan Zang: 有說, 能荷重擔義是蘊義。由此世間說肩名蘊。物所聚故。或有說者, 可分段義是蘊義。故世有言: 汝三蘊還我當與汝。此釋越經。經說聚義是蘊義故。T1558, 29.5a14-a17.

Es ist jedenfalls klar, dass nur die Bedeutung *Ansammlung* gemeint ist. Eine Ansammlung von was? Im Buddhismus ist in diesem Zusammenhang immer von fünf solcher Ansammlungen die Rede, den fünf *skandhas*. Zusammen sind sie alles, was zusammengesetzt (*saṃskṛta*) ist, das heißt, was nicht von sich aus existiert, sondern von anderen Ursachen abhängig ist. Das alles nimmt man für gewöhnlich als die normale Welt und das normale Selbst wahr.

Das ist aber nicht die wahre Natur der Dinge. Um die wahre Natur der Dinge zu verstehen, kann man sich die Welt, so wie sie ist, in der Meditation vergegenwärtigen und prüfen. Damit das leichter geht, wird diese zusammengesetzte bei der Analyse Welt in fünf Gruppen/Teile eingeteilt, eben den fünf *skandhas*. So gesehen kann man auch den ursprünglichen Wortsinn (Ast, Abteilung) noch durchsehen, der anfangs vielleicht noch bei diesem Begriff mitgespielt hat.

Was sind nun diese fünf *skandhas*? Grundsätzlich zerfallen sie in zwei Gruppen: auf der einen Seite alles Materielle, das ist das schon vorhin erwähnte *rūpa*. Und auf der anderen alles Geistige, das sind die anderen vier. So erklären es auch die chinesischen Kommentatoren:

Bei den fünf *skandhas* ist der erste der Materie-*skandha*, die anderen vier sind der Geist-*skandha*⁶⁰

Damit wird es aber kompliziert. Denn während man eine Einteilung in einerseits bloß Materie (*rūpa*) und andererseits Geist noch gut nachvollziehen kann, wird es mit der weiteren vierfachen Einteilung alles Geistigen (*vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* und *viññāna*) kompliziert. Noch dazu wenn diese Einteilung ein zeitlich, räumlich und religiöses Spezifikum des vielleicht frühen Buddhismus ist und auch die buddhistischen Definitionen dieser Begriffe nicht immer so leicht nachzuvollziehen sind. So heißt es bei Boisvert, wenn er mit der Erklärung des *viññāna-skandhas* beginnt:

The canonical definition of this aggregate is, again, as obscure as those of the previous [skandhas].⁶¹

Was sie nun im Einzelnen bedeuten könnten, ist in diesem Zusammenhang aber gar nicht so wichtig, es geht in erster Linie um den ganze Begriff *skandha* und dessen chinesische Übersetzung, und nicht um die Definitionen der einzelnen *skandhas*. Deshalb werden wir sie hier nur kurz erwähnen und das vor allem auch nur in Hinsicht auf die chinesischen Übersetzungen dieser Begriffe und das Verständnis, das man daraus gewinnen kann.

Wie beim ganzen Begriff *skandha* gibt es auch bei der einzelnen *skandhas* zum Teil unterschiedliche chinesische Übersetzungen, wobei die frühen Übersetzungen auf den ersten Blick etwas seltsam wirken und es deshalb auch nicht verwunderlich ist, dass sie später von anderen Übersetzungen abgelöst wurden.

⁶⁰五蘊之中初一色蘊，後四心蘊。T1709, 33.480a19.

⁶¹BOISVERT 1995, S. 113.

Die fünf skandhas							
	skr.	chin.			chin. (alt)		
Materie	<i>rūpa</i>	<i>sè</i>	色	Farbe			
Geist	<i>vedanā</i>	<i>shòu</i>	受	Bekommen	<i>tòng yǎng</i>	痛痒	Schmerz-Jucken
	<i>saṃjñā</i>	<i>xiǎng</i>	想	Denken	<i>sī xiǎng</i>	思想	Denken-Denken
	<i>saṃskāra</i>	<i>xíng</i>	行	Bewegung	<i>shēng sǐ</i>	生死	Leben-Tod
	<i>vijñāna</i>	<i>shí</i>	識	Bewusstsein			

In den neuen chinesischen Übersetzungen besteht jeder Begriff aus nur einem Schriftzeichen. Bei den alten ist dies nur bei zweien der Fall, die restlichen drei bestehen aus einer Schriftzeichenkombination. Das ist seltsam, denn normalerweise würde man erwarten, dass in einer solchen Liste die Begriffe mehr aufeinander abgestimmt sind, sie also entweder alle aus zwei Schriftzeichen oder aus nur einem bestehen. So ist es auch bei den neuen Übersetzungen der Fall, bei denen diese Unregelmäßigkeit offenbar ausgeglichen wurde.

Es wird wohl kein Zufall gewesen sein, dass zwei unterschiedliche Wortlängen verwendet wurden. Wenn man genau hinsieht, welche Begriffe mit einem und welche mit zwei Schriftzeichen geschrieben wurden, stellt sich heraus, dass der Begriff für Materie und der für Bewusstsein mit einem geschrieben wurden, die restlichen drei, die noch unter den Geist fallen aber mit zwei Schriftzeichen, wodurch die im Hintergrund liegende, zweifache Unterscheidung in Geist und Materie klarer zum Vorschein kommt.

Sehen wir uns für die ungefähre Bedeutung einen frühen chinesischen Text aus dem 4. Jahrhundert an, dem *Fengfayao* 奉法要 (T2012) von Xi Chao 郗超. Das ist eine Art Lehrbuch, in dem wichtige buddhistische Begriffe einigermaßen leicht zugänglich nach dem frühen Verständnis erklärt werden. In der Übersetzung von Zürcher, der durch die Wahl seiner Übersetzungen bereits einiges dazu erklärt, das sonst noch unverständlich bliebe, geht es der Reihe nach so:

In general, all things of the outer world which have form and can be seen are (called) 'matter'.⁶²

Der erste Begriff, *rūpa*, bereitet noch keine Probleme. Er bedeutet Farbe bzw. das was Farbe hat, also alles Sichtbare, im weiteren Sinne alles Materielle. Auf Chinesisch wird sowohl zu Beginn als auch später mit dem Schriftzeichen für Farbe (*sè* 色) geschrieben. Auch die Erklärung hier richtet sich nach dieser Bedeutung.

Das Problematische bei der Übersetzung dieses Begriffs findet sich nicht so sehr in der chinesischen Übersetzung, sondern in der englischen und der oft darauf basierenden deutschen Übersetzung als *Form*. Das ist zwar eine der grundlegenden Bedeutungen dieses Wortes, im buddhistischen Kontext der *skandhas* ist aber damit aber immer etwas klar Materielles gemeint. Die Übersetzung

⁶²ZÜRCHER 1972, S. I/166; 凡一物外有形可見者為色。T2102, 52.86c24-25.

als *Form* lässt aber eher an so etwas die die Gestalt eines Objekts denken, aber wohl kaum daran, dass damit eigentlich Materie gemeint ist. Damit beginnt bereits eine Bedeutungsverschiebung bzw. werden zumindest zu Beginn falsche Assoziationen geweckt. Am besten wäre in diesem Fall eine neue und eindeutige Übersetzung. Doch oft ist es so, dass solche Übersetzungen bereits so etabliert sind, dass sie kaum oder nur mehr sehr schwer verbessert werden können, auch wenn sie ganz offensichtlich in der Bedeutung daneben liegen. So verwendet zum Beispiel auch Garfield gezwungenermaßen die Übersetzung mit *form*:

Unfortunately, given the lexicography of Western philosophy, this word has historically been translated as 'form.' This practice is so ubiquitous that I am loathe to depart from it, despite the confusion it engenders. For what the word means is *matter*.⁶³

Etwas ganz Ähnliches dürfte auch im Hintergrund des chinesischen Übersetzung des Wortes *skandha* mit *yīn* 陰 stehen. Denn Kumārajīva war mit seiner Übersetzung wohl in einer ganz ähnlichen Situation wie Garfield. Er brachte zu Beginn seiner Übersetzungstätigkeit gleich eine neuen Übersetzung hervor, nämlich *zhòng* 眾, die genau der buddhistischen Wortbedeutung entsprach. Kehrt später aber wieder zur frühen Übersetzung mit *yīn*, obwohl er genau gewusst haben muss, dass dieser Begriff eher in die Irre leitet.

Nach dem materiellen *rūpa* nun aber zu den schwierigen geistigen Begriffen. Im Text geht es im Anschluss an die vorige Stelle folgendermaßen weiter:

When losing them one feels distressed: this is 'painful sensation' 痛; when obtaining them one feels happy: this is 'pleasant sensation' (lit. 'tickle') 痒.⁶⁴

Zunächst *vedanā* (Empfindung/Schmerz), womit die Empfindung gemeint ist, die entsteht, wenn man Kontakt mit einem Objekt aufnimmt. Diese kann positiv (man will sich das Objekt aneignen), negativ (man stößt sich von dem Objekt ab) oder neutral sein. In der frühen chinesischen Übersetzung wurde das mit *tòng yǎng* 痛痒 wiedergegeben, beide Schriftzeichen bedeuten Schmerz. Es ist normale Praxis einen neuen zweisilbigen Begriff durch zwei Synonyme zu bilden, wie es hier zunächst den Anschein hat, womit einfach die Sanskrit-Bedeutung Schmerz übersetzt wurde.

In der chinesischen Interpretation dazu wird aber klar, dass noch mehr dahinter stecken könnte, denn hier wird, nach Zürcher, das eine Schriftzeichen mit einem negativen Schmerz gleichgesetzt, wenn man ein Objekt verliert (*tòng* 痛), und das andere mit einem angenehmen Gefühl, wenn man ein Objekt bekommt (*yǎng* 痒), was gleich viel näher an der indischen Interpretation liegt. Das könnte aber auch nur an der Interpretation in diesem Text liegen. Bei den nächsten beiden Begriffen geht die Erklärung analog, passt aber nicht mehr zur indischen Vorgabe. In der neuen chinesischen Übersetzung wurde der Begriff zu *shòu* 受 (etwas Bekommen, eine Sache erleiden) verändert.

⁶³GARFIELD 1995, S. 142.

⁶⁴ZÜRCHER 1972, S. I/166; 失之則憂惱為痛，得則歡喜為痒。T2102, 52.86c25-26.

To think in anticipation of what has not yet taken place is 'thought' 思; afterwards to recall what has already happened is called 'memory' 想.⁶⁵

Samjñā (Bewusstsein) ist dafür zuständig, ein Ding an seinen Charakteristika zu erkennen und zu benennen. Im Sanskrit kann das Wort auch einfach nur Benennung/Name heißen. In der frühen chinesischen Übersetzung wird es mit *sī* 思 und *xiǎng* 想, die beide eine Art Denken bedeuten. Im Text der besonderen chinesischen Interpretation wird es mit zwei verschiedenen Arten des Denkens erklärt, eines, das sich an frühere Objekte erinnert, und eines, das an zukünftige Objekte denkt. In der neuen Übersetzung wird nur mehr eines davon, *xiǎng* 想, verwendet.

The rise of a thought is 'birth'; when a thought passes into memory and is extinguished, this is 'passing away'.⁶⁶

Samskāra (Zusammenstellen), das einen ähnliche Ursprung hat wie das Wort *samskrta* (Zusammengestelltes, vgl. Seite 37). Der Geist gestaltet sich eine Welt, die so nicht wirklich existiert und ihn in den Wiedergeburten festhält. Im Deutschen bezeichnet man es meist auch als Geistesformation. In der alten chinesischen Übersetzung wird es mit den beiden Schriftzeichen *shēng* 生 (Leben) und *sǐ* 死 (Tod) geschrieben. Das verwundert zunächst, wird aber mit Hinblick auf die indische Bedeutung klar, denn zusammen bezeichnen die beiden Schriftzeichen den Kreislauf der Wiedergeburten (*samsāra*), also ein ständigen Sterben und wieder Geborenwerden. Eine solche Vorstellung gab es im chinesischen Kontext nicht und musste dort zunächst auch sehr fremd wirken. Es gab aber einen Anknüpfungspunkt in der chinesischen Vorstellung des ständigen Wandels aller Dinge, sodass nach dem chinesischen Verständnis eine solche Folge von Wiedergeburten als ein Wandel von einer Lebensform in eine andere verständlich werden konnte. In der neuen Übersetzung wird das Wort mit *xíng* 行 (Bewegung, Gehen) geschrieben. Dieses Schriftzeichen umfasst eine Vielzahl an Bedeutungen, worunter im buddhistischen Sinne auch die fünf, manchmal auch sechs Arten der Wiedergeburt (ob als Mensch, als Gott etc.) gemeint sind, die auf Sanskrit ebenfalls *gati* (Bewegung, Gang) heißen.

Whatever once in the past has involved the mind is stored away and not forgotten: this is 'recollection'.⁶⁷

Vijñāna bezeichnet nun das eigentliche Bewusstsein, das auch mit dem entsprechenden chinesischen Begriff *shí* 識 bereits zu Beginn übersetzt und danach auch beibehalten wurde. In dieser chinesischen Erklärung wird es so verstanden, dass darin alles, was im Geist einmal vorgekommen ist, gespeichert wird, bis es irgendwann einmal im Resultat einer neuen Wiedergeburt zu Tage tritt.

⁶⁵ZÜRCHER 1972, S. I/166; 未至逆念為思，過去追憶為想。T2102, 52.86c26.

⁶⁶ZÜRCHER 1972, S. I/166; 心念始起為生，想過意識滅為死。T2102, 52.86c26-27.

⁶⁷ZÜRCHER 1972, S. I/166; 曾關於心戢而不忘為識。T2102, 52.86c27-28.

Nach dieser Interpretation werden die *skandhas* als einander bedingende Elemente einer Reihe verstanden, die zusammen eine neue Wiedergeburt zu Stande bringen, und weniger als eine Analyse der Welt die zur Einsicht des Nicht-Selbst (*an-ātman*) führen soll. Hier gibt es ein Objekt (*rūpa*), mit dem man zunächst noch ganz unbewusst in Kontakt kommt (*vedanā*), ihm dann bewusst einen Namen gibt (*saṃjñā*) und sich an diesen Namen fixiert (*saṃskāra*). Das wird gespeichert (*vijñāna*) und kommt irgendwann in Form einer neuen Wiedergeburt wieder hervor.

2.5.3 Ansammlung als Methode

Das Wort *skandha* ist mehr als nur eine nebensächliche Bezeichnung. Es verweist mit seiner Wortbedeutung bereits auf einen bestimmten Erkenntnisprozess, nämlich etwas als eine Ansammlung begreifen, der in der buddhistischen Lehre ein Weg zur Erlösung ist. Dieser Prozess wird nicht nur in Form der fünf *skandhas* beschrieben, die dabei eher verwirren, sondern auch in anderen wie zum Beispiel im Gleichnis vom Wagen, mit dem der Weise Nāgasena mit einem König diese Sache gemeinsam diskutiert.⁶⁸

Der König Milinda sucht den Weisen Nāgasena für ein Gespräch auf. Er ist König, geht also nicht zu Fuß, sondern lässt sich mit einem Wagen hinbringen. Auf diese Sache spricht ihn der Weise an und will wissen, was genau eigentlich dieser Wagen ist. Gemeinsam suchen sie nach einem eigentlichen Wagen-Sein, das unabhängig von seinen einzelnen Teilen bestehen würde und dem Wagen erst sein Wesen gäbe.

Doch davon ist bei aller Analyse des Wagens nichts zu finden. Es sind nur einzelne Bestandteile, die jeweils nichts von einem Wagen an sich haben. Erst wenn die einzelnen Teile entsprechend geformt und zusammen gestellt sind, erschafft man dieses Wagen-Sein, indem man der Zusammenstellung einen gewissen Namen gibt. Das ist dann aber nichts eigenständig Existierendes, sondern nur ein Name, der entsprechend der Alltagskonvention gebraucht wird.

Von der konventionellen Wahrheit aus gesehen gibt es hier einen Wagen, wenn auch nur als Bezeichnung. Von der absoluten Wahrheit aus gesehen, gibt es hingegen nichts weiter (vgl. Seite 16). Genauso wie es sich mit dem Wagen und seinen Einzelteilen verhält, ist es auch beim Selbst und dessen Einzelteilen, in der buddhistischen Tradition eben den fünf *skandhas*. Nāgasena schließt das Gespräch mit einem Zitat, das in der buddhistischen Literatur an mehreren Stellen vorkommt:

Just as, with an assemblage of parts,
The word 'chariot' is used,

⁶⁸vgl. MYLIUS 1983, S. 373-377.

So, when the aggregates exist,
There is the convention 'a being'.⁶⁹

Man kann das System dahinter auch auf anderes beziehen, nicht nur auf das Selbst und den fünf *skandhas* oder den Wagen und seinen Teilen. Man kann es in gewisser Weise auch mit dem Sorites-Paradox vergleichen, das den gleichen Namen trägt (gr. *sōrós* Haufen, skr. *skandha* Haufen). Normalerweise ist damit gemeint, ab wievielen Sandkörnern ein Sandhaufen auch ein Haufen ist.⁷⁰

Einerseits ist ein einzelnes Sandkorn für sich noch kein Haufen. Auch noch nicht, wenn man ein zweites dazu gibt usw. Andererseits aber ist ein Sandhaufen immer noch ein Sandhaufen, auch wenn man ein einzelnes Sandkorn davon wegnimmt usw. Von der einen wie von der anderen Richtung aus gesehen ist unklar zu erklären, ab wann ein Haufen tatsächlich beginnt (bzw. was ein Haufen tatsächlich ist).

In dieser Form zielt das Paradox auf die Genauigkeit von sprachlichen Ausdrücken ab. Trotz der äußerlichen Ähnlichkeit ist das etwas anderes als das Beispiel im Buddhismus. Denn so wie hier geht es um die Frage, ab wann ein gewisser sprachlicher Ausdruck das bezeichnet, was er bezeichnen soll. Es bezieht sich sozusagen alles nur auf die Ebene der konventionellen Wahrheit. Ab wann man etwas, nach Konvention, als etwas Bestimmtes bezeichnet. Umgelegt auf die vorigen Beispiele wäre das dann, ab welchen Teilen man schon bzw. noch von einem Wagen sprechen kann. Wenn zum Beispiel keine Räder mehr dran sind, ist es keine mehr, höchstes ein kaputter Wagen. Bei solche Beispielen kommt man leichter zu einem Ergebnis als bei solchen nach der Art des Sandhaufen. Im Hinblick auf ein Selbst, d.h. einen Menschen, wird es schwieriger, da hier die psychische Komponente noch hinzukommt.

Beim Buddhismus ist es eher die Frage, was letztendlich wirklich existiert. Wo ist eigentlich dieser Sandhaufen? Er ist doch nichts anderes als eine Anhäufung von Sandkörnern. Wo ist dann aber dieses Sandkorn? Das besteht wieder aus Atomen usw. Letztendlich besteht nichts aus sich selbst heraus. Der Sandhaufen ist nur eine konventionelle Bezeichnung für eine Ansammlung von einzelnen Sandkörnern, die wiederum sind nur eine Bezeichnung für eine Ansammlung von einzelnen Atomen. Das zum Beispiel mit dieser Meditationsweise zu erkennen, ist einer der Erlösungswege der buddhistischen Lehre.

2.5.4 Die chinesischen Übersetzungen

In Soothills Wörterbuch der chinesischen buddhistischen Begriffe⁷¹ werden als Übersetzung für *skandha* folgende chinesischen Wörter angegeben. Eingeteilt nach den drei Arten der Übersetzung handelt es sich dabei um:

⁶⁹BODHI 2000, S. 230. Hinweise zu den Parallelstellen dieser Strophe in Bodhis Fußnote dazu.

⁷⁰vgl. HYDE 2011.

⁷¹vgl. SOOTHILL und HODOUS 1937, 126a.

Transkription		
塞建陀	<i>sāi jiàn tuó</i>	Damit wurde nach der damaligen Aussprache und mit nicht extra angeführten Leseregeln das Wort <i>skandha</i> phonetisch wiedergegeben. So wie es mit der heutigen Aussprache da steht, ist das noch nicht unmittelbar zu erkennen.
Wörtliche Übersetzung (als Ansammlung)		
眾	<i>zhòng</i>	Das ist die erste neue Übersetzung, mit der das frühe <i>yīn</i> 陰 verbessert wurde. Sie wird normalerweise Kumārajīva zugeschrieben, nach einer Quelle aber auch seinem Schüler Sengrui, der mit ihm in den Übersetzerteams gearbeitet hat (siehe unten). Das Schriftzeichen wird heute meist mit der Variante <i>zhòng</i> 衆 geschrieben.
蘊	<i>yùn</i>	Das ist die neueste Übersetzung. Sie stammt von Xuanzang und hat sich heute als die Standardübersetzung für <i>skandha</i> durchgesetzt.
Interpretative Übersetzung (nach Yin-Yang?)		
陰	<i>yīn</i>	Dieses Schriftzeichen wird normalerweise als die früheste Übersetzung angesehen. Was es in diesem Zusammenhang genau bedeuten soll, ist unklar, jedenfalls nicht <i>Ansammlung</i> . Es ist zwar das <i>yīn</i> von Yin-Yang, macht in diesem Zusammenhang aber kaum Sinn. Die Interpreten verstehen es meist im Sinne von verdunkeln/verdecken, aber unter ganz unterschiedlichen Hinsichten.

Die Transkription ist keine eigentliche Übersetzung, sie wird in der Regel nur bei Definitionen des Wortes am Anfang als Zusatz angeführt. Zeitlich gesehen steht *yīn* am Anfang. Darauf folgt die Kumārajīva-Übersetzung, zuletzt die definitive von Xuanzang.

Bei all diesen Übersetzungen löste nicht die spätere die frühere ab, sie wurden stattdessen für längere Zeit parallel nebeneinander verwendet. Das wird wahrscheinlich an der frühesten Übersetzung gelegen haben. Man wird wohl gewusst haben, dass sie entweder nicht ganz richtig sein kann oder nicht wörtlich zu nehmen ist. Und da jeder seine eigene Interpretation davon hatte, war es schwer, sich von dieser Übersetzung zu lösen, sodass sich auch aus den neueren und korrekten Übersetzungen lange keine endgültig durchsetzen konnten. So ist es auch noch nach Xuanzang der Fall, dass in Bezug auf den Begriff *skandha*:

(auch) heute (noch) alle Gelehrten streiten und unterschiedliche Übersetzungen erstellen.⁷²

⁷²近代諸師競作異釋。T1861, 45.333b26-27.

In der Analyse der Übersetzungen und Texte wird sich herausstellen, dass es neben diesen bekannten Übersetzungen noch einige mehr gibt. Dabei handelt es sich um:

Zusätzliche Übersetzungen		
聚	<i>jù</i>	Seit wann es diese Übersetzung, die auch <i>Ansammlung</i> bedeutet, gibt und von wem sie stammt ist unklar.
蓋	<i>gài</i>	Das Schriftzeichen bedeutet <i>verdecken</i> und kommt nur an einer etwas unklaren Stelle vor, die aber mölicherweise für die spätere Interpretation einflussreich war.
蔭	<i>yìn</i>	Mit diesem Schriftzeichen ist der Schatten eines Baumes gemeint. Diese Übersetzung wird in vielen frühen Texte verwendet und scheint auch ursprünglicher als das vom Aussehen her ähnliche 陰 <i>yīn</i> zu sein.
薩	<i>sà</i>	Dieses Schriftzeichen steht nur phonetisch für die Silbe <i>sa</i> aus einer Fremdsprache wie dem Sanskrit. In den bisherigen Listen kommt es nicht vor, könnte aber mölicherweise der Schlüssel für die Erklärung der frühen Übersetzung mit <i>yīn</i> 陰 sein.

Die Zuordnung von *jù* ist nicht klar. Sie fällt etwas aus dem Rahmen und wird auch von vielen Kommentatoren nicht erwähnt. So wird im Fayun (T2131), in dem die Kumārajīva-Übersetzung auch dessen Schüler Sengrui zugeschrieben wird, folgende Erklärung zitiert, und auf die sich wohl auch Soothill stützt:

Im *Yinyi Zhigui* heißt es: „Seit der Han-Dynastie wurde (das Wort *skandha*) mit *yīn* übersetzt, bis es in der Jin-Dynastie von Sengrui zu *zhòng* verbessert wurde, (das solange galt,) bis es in der Tang-Dynastie zum (definitiven) *yùn* verbessert wurde.“⁷³

Bei manchen anderen Kommentatoren wird es aber sehr wohl angegeben, z.B. im *Huilin* (T2128):

In den alten Lehrreden und Lehrtexten nannten sie manche die fünf *zhòng* und manche die fünf *jù*.⁷⁴

In der folgenden Analyse werden wir die einzelnen Übersetzungen nun in der Reihenfolge der ersten Tabelle durchgehen. Zunächst die Transkription, dann die die beiden Verbesserungen von Kumārajīva und Xuan Zang. Bei der Übersetzung von Kumārajīva werde ich auch die Variante mit *jù* mitnehmen, die dort gut dazupasst. Im Anschluss dann ausführlich die Übersetzungen und Interpretationen von *yīn*, in der dann auch die zusätzlichen Übersetzungen aus der zweiten Tabelle

⁷³ 音義指歸云：漢來翻經爲陰，至晉僧叡改爲衆，至唐三藏改爲蘊。T2131, 54.1160a04-5.

⁷⁴ 舊經論中，或言：五眾，又云：五聚。T2128, 54.621b22.

zur Sprache kommen. Dabei handelt es sich aber noch um keine vollständige Analyse aller in Frage kommenden Textstellen und Interpretationsmöglichkeiten, sondern um eine Auswahl mit dem Hauptaugenmerk auf die späteren Kommentatoren, die mit der frühen Übersetzung Schwierigkeiten hatte und sie zu erklären versuchten.

3 Analyse der Übersetzungen

3.1 Die Transkription

Die einfachste Möglichkeit, den Begriff zu übersetzen, ist, ihn als Fremdwort zu übernehmen. Dazu werden die beiden Silben des Wortes *skandha* (*skan-dha*) mit solchen Schriftzeichen geschrieben, die der richtigen Aussprache möglichst nahe kommen. In diesem Fall sind es: *sāi*, *jiàn* und *tuó*.

Die Transkription			
塞	建	陀	
<i>sāi</i>	<i>jiàn</i>	<i>tuó</i>	moderne Aussprache
sək	kian ^h	da	early middle Chinese ⁷⁵

Diese moderne Lesung (*sāi jiàn tuó*) hat auf den ersten Blick nur sehr wenig mit dem gemein, was sie eigentlich darstellen soll (*skandha*). Das liegt vor allem an zwei Gründen: erstens wurden sie zum einem Zeitpunkt festgelegt, als die Aussprache der Schriftzeichen noch ein wenig anders als heute war, und zweitens gelten für die korrekte Lesung solcher Transkriptionen von Fremdwörtern einige besondere Regeln.

Zuerst zur damaligen Aussprache. Nicht nur bei diesem Wort, sondern auch bei anderen ist bei der Transkription rein aus der heutigen Aussprache her gesehen nicht immer sofort klar, welches Wort da eigentlich zugrunde liegt. Bei manchen Wörtern ist es deutlicher, bei anderen wiederum kann man es nur noch blass erahnen. Im Laufe der Zeit hat sich die Aussprache doch um einiges verändert. Etwas besser wird es, wenn man es sich in einer älteren Aussprache ansieht. Zum Beispiel, wie in der Tabelle zu sehen ist, in der rekonstruierten Aussprache des frühen Mittelchinesisch. Das ist in etwa die Zeit vom 5. bis zum 7. Jahrhundert. Also auch schon ein ganzes Stück nach den ersten Übersetzungen (so um 200 und davor), aber es lässt sich doch bereits sehr viel deutlicher erkennen, dass mit (in etwa) *sek-kian-da* das Wort *skandha* gemeint sein könnte.

Nun zu den besonderen Leseregeln. Das Wort wird zwar mit drei Schriftzeichen und somit auch drei Silben geschrieben, ausgesprochen werden sollen aber nur zwei davon. In diesem Fall müssen die ersten beiden Silben als Kombination gelesen werden. Hier wird der Anfang der ersten Silbe (*s-*) mit der zweiten (*-kian*) kombiniert zu *skian*. Ansonsten könnte man die Konsonantenkombination bei *skan* im Chinesischen nicht wiedergeben. Durch diese und andere kleine Tricks kann auch eine Lautfolge ins Chinesische übertragen werden, die allein mit der herkömmlichen chinesischen Aussprache nicht möglich gewesen wäre.

Dass die ersten beiden Silben nicht bloß so wie sie dastehen, sondern als Kombination gelesen werden sollen, ist rein aus den Schriftzeichen heraus nicht zu erkennen. Daher findet man manchmal neben den Schriftzeichen in kleiner Schrift Aussprachehilfen, die anzeigen, wann welche Schriftzeichen anders als gewöhnlich gelesen werden müssen. In diesem Fall zum Beispiel, also wenn

zwei Silben kombiniert werden, wird dies mit den beiden Schriftzeichen für *zwei* und *zusammen* (*érhé* 二合) angezeigt. Eine solche Hilfsangabe ist aber eher selten und man muss normalerweise schon vorher wissen, wie die Silben zu lesen sind. Oder man liest die Wörter ganz einfach nicht ganz korrekt, sondern so wie sie dastehen. Das war sogar wahrscheinlicher und auch nicht so schlimm, da diese Transkriptionen im Normalfall ohnehin nicht verwendet wurde. Sie kamen in erster Linie eher nur in Begriffserklärungen und Wörterbüchern vor, zu denen man noch zusätzlich die ungefähre Aussprache in der Originalsprache angeben konnte. In den eigentlichen Texten wird dann in der Regel eine deutlichere Übersetzung bevorzugt.

Wie sieht es mit der Bedeutung dieser Schriftzeichen aus? Die drei Schriftzeichen, mit denen das Wort geschrieben wird: *sāi* 塞 (etwas blockieren), *jiàn* 建 (etwas erbauen) und *tuó* 陀 (ein Hügel), haben in diesem Zusammenhang keinerlei eigene Bedeutung. Wichtig ist allein ihre Aussprache. Mit welchen Schriftzeichen die Silben letztendlich geschrieben werden, ist im Prinzip egal, solange sie nur die richtige Aussprache wiedergeben (vgl. Seite 26). Man könnte also auch problemlos andere Schriftzeichen verwenden, was auch oft vorkam. Einfacher wird es aber, wenn für ein Wort immer nur die gleichen Schriftzeichen verwendet werden. Noch einfacher wird es weiters dadurch, dass man bei derartigen Transkriptionen nur solche Schriftzeichen verwendet, die möglichst nur für die Schreibung solcher Fremdwörter eingesetzt werden und nur relativ selten in der gewöhnlichen Schriftsprache vorkommen. So wurde es auch bei den Übersetzung im frühen China gehandhabt. Allerdings nicht ganz konsequent: *tuó* 陀 ist z.B. ein Schriftzeichen, das fast nur für die Schreibung von Fremdwörter verwendet wird, *jiàn* 建 hingegen ist ein Schriftzeichen, das auch im normalen Sprachgebrauch oft verwendet wird. Es war auch nicht von Anfang an standardisiert und es gab durchaus Variationen (hier z.B. *jiàn* 健 gesund statt *jiàn* 建 erbauen). Aber das machte keinen großen Unterschied, solange (damals) die Aussprache gleich war. Im Laufe der Zeit entwickelte sich dann meistens eine Schreibung als Standard heraus, in diesem Fall eben 塞建陀 *sāi jiàn tuó*.

Dass die Schriftzeichen in einem solchen Fall auch nach der Bedeutung ausgewählt werden, ist dennoch nicht ganz ausgeschlossen. Es kommt in der Praxis aber kaum vor. Ein Beispiel dafür wäre die Transkription des Namens Yama, eines Dämons der buddhistischen Unterweltsvorstellung. Dieser fand auch Eingang in den chinesischen Buddhismus, wo er fortan in der Kleidung chinesischer Beamter in der Unterwelt als Richter tätig war. Im Chinesischen wurde dieser Yama mit *yánmó* 閻摩 transkribiert, wobei die Schriftzeichen zunächst nur für ihre Aussprache und nicht für ihre Bedeutung stehen. Mit der Zeit wurde das zweite Schriftzeichen *mó* 摩 (reiben) jedoch mit dem ähnlichen und gleichlautenden *mó* 魔 (Dämon) ersetzt, sodass auf diese Weise zumindest die zweite Hälfte des Namens gleichzeitig für Aussprache und Bedeutung stehen konnte. Das allerdings kommt sonst eher nicht vor und hat sich hier auch nur entwickelt, da es zufällig gut passte.

Bei dieser Art der Übersetzung gab es in der Praxis das Problem, dass diese Transkriptionen erstens zu fremd und zweitens viel zu lang waren. Sie passten so nicht gut in einen chinesischen Text.

Daher wurden die meisten Wörter, wenn nicht gleich eine ganz eigene Übersetzung verwendet wurde, rasch auf ein bis zwei Silben verkürzt, wodurch sie besser in die chinesischen Sprache hineinpassten. Zum Beispiel wurde bei der Transkription des Wortes *bodhisattva* aus einem *pútísàduǒ* 菩提薩埵 bald ein *púsà* 菩薩, indem nur das erste und dritte Schriftzeichen verwendet wurden. Das war damit zwar immer noch eindeutig als Fremdwort zu erkennen, machte in dieser Form aber schon einen so vertrauten Eindruck, dass es ohne weiteres angenommen werden konnte. Manchmal gingen solche Wörter, die zunächst nur in buddhistischen Schriften als technische Begriffe vorkamen, später auch in die gewöhnliche Sprache über wie zum Beispiel die Transkription des Wortes *kṣaṇa* (kurzer Moment) mit *chànà* 刹那. Andere Wörter hingegen wurden gleich auf nur ein einziges Schriftzeichen reduziert. So wurde zum Beispiel aus der Transkription des Wortes für eine buddhistische Nonne (skt. *bhikṣuṇī*) *bǐqīūnì* 比丘尼 das letzte Schriftzeichen *nì* 尼 (eigentlich: *nahe*) herausgenommen und bezeichnet bis heute die buddhistische Nonne.

Dass das letzte Schriftzeichen eines Begriffs für das ganze Wort steht, ist eher ungewöhnlich, normalerweise übernimmt das erste Schriftzeichen diese Funktion. Ein Beispiel dafür ist das Wort für Versenkung (skt. *dhyaṇa*, pā. *jhāna*), das zunächst Silbe für Silbe *chánà* 禪那 geschrieben, dann auf nur das erste Schriftzeichen verkürzt wurde und bis heute als *chán* 禪 für Meditation verwendet wird. Es wäre also nicht völlig undenkbar, dass eine solche Verkürzung etwa auch für beim Wort *skandha* vorgekommen wäre. Das Wort also statt mit drei Schriftzeichen nur auf das erste Schriftzeichen *sāi* 塞 verkürzt geschrieben wurde. Dazu ist es zwar nicht gekommen, in einem etwas anderen Kontext (vgl. Seite 80) werden wir aber noch einmal auf diese Möglichkeit zurückgreifen. Denn diese Art zu übersetzen und zu verkürzen könnte einen Hinweis darauf geben, wie das Wort *skandha* im chinesischen Buddhismus, vielleicht nicht einmal absichtlich, in den völlig anderen Kontext des Yin-Yang geraten ist und die chinesischen Buddhisten und Nicht-Buddhisten daraufhin Jahrhunderte lang über eine Erklärung hat rätseln lassen.

Wichtiger als diese direkte Transkription war aber die frühe Übersetzung mit *yīn* 陰, die erste direkte Übersetzung des Wortes ins Chinesische, dabei zugleich die rätselhafteste und für lange in allen Bereiche einflussreichste. Bevor wir uns mit ihr beschäftigen, sehen wir uns zunächst aber die drei späteren Übersetzungen an, die als Reaktion auf diese frühe Übersetzung entstanden sind. Sie bedeuten alle drei in etwas das gleiche (Ansammlung) und sollten das Wort (letztendlich erfolgreich) verständlicher und eindeutiger übersetzen.

3.2 Die Kumārajīva-Übersetzung

Für einen Leser ist es wohl nicht so wichtig, wie die Schriftzeichen aufgebaut sind und was genau sie in ihrer aktuellen Form darstellen könnten, wichtig ist nur, dass er das Wort versteht. Dazu reicht im Prinzip, dass die richtige Aussprache passt. Wenn ein Übersetzer hingegen nach einem neuen Wort sucht, kann man schon davon ausgehen, dass er nicht einfach bloß irgendein Schriftzeichen nimmt, das gerade passt, sondern das Schriftzeichen ganz bewusst auswählt. In diesem Fall macht

es also durchaus Sinn, sich den Aufbau eines Schriftzeichens auch im Detail anzusehen.

Kumārajīva	unbekannt	
眾	聚	
zhòng	jù	
<hr/>		
衆		heutige gebräuchlichere Variante
众		Kurzzeichen

Die erste neue Übersetzung, die als Reaktion auf die frühe und nicht ganz so deutliche Übersetzung mit *yīn* entstanden ist, geht zurück auf die Übersetzungstätigkeit von Kumārajīva und lautet *zhòng* 眾 (Ansammlung). Vergrößert findet es sich hier auf der linken Seite der Tabelle, rechts davon befindet sich eine weitere Übersetzung, die mit *jù* 聚 (ansammeln). Von wem diese zweite Übersetzung stammt, ist nicht klar. Sie steht überhaupt etwas abseits, wurde nur viel seltener verwendet und scheint auch nicht, wie bereits erwähnt, in allen Aufzählungen der chinesischen Kommentatoren auf. Da sie aber zumindest in allen westlichen Wörterbüchern unter den Schriftzeichen für *skandha* vorkommt, nehmen wir das Schriftzeichen hier bei der Kumārajīva-Übersetzung mit hinzu, da sie einander im Aufbau sehr ähnlich sind.

Die zwei Schriftzeichen bestehen im wesentlichen aus einem oberen und einem unteren Teil. Der untere Teil ist bei beiden im Prinzip gleich, nur wird beim rechten eine etwas modernere Variante verwendet. Originaler ist dieser untere Teil beim linken *zhòng* 眾. Er besteht dreimal aus dem Schriftzeichen für Mensch 人 *rén*: 人人人. An den Rändern ist es klar zu erkennen, in der Mitte ist das Zeichen etwas hochgezogen. Das verkürzte Schriftzeichen, wie es heute in der Volksrepublik verwendet wird, besteht nur noch aus diesen drei Menschen, die dafür auf den ganzen Raum aufgeteilt sind: 众. Das traditionelle Schriftzeichen hingegen besteht noch aus einem oberen Teil, der wie 𠂇 aussieht (eigentlich: Netz), und ursprünglich auf das Zeichen für Sonne 日 zurückgehen sollte. Beide Teile, oben und unten, ergeben zusammen die Bedeutung des Schriftzeichens: Eine Gruppe von Menschen, die sich unter der Sonne versammelt: eine Menschenversammlung also bzw. daraus abgeleitet auch eine Ansammlung von Gegenständen. Also genau das, was das Wort *skandha* bedeutet.

Das Schriftzeichen *jù* 聚 funktioniert etwas anders. Bei ihm stehen nicht beide Teile (oben und unten) für die Bedeutung, sondern nur der untere, d.h. die drei Menschen, die wieder für eine Ansammlung von Menschen bzw. Gegenständen stehen. Der obere Teil hingegen (取 *qǔ* etwas in die Hand nehmen) steht nur für die Aussprache *jù* und hat keine eigene Bedeutung mehr. Sehr viele Schriftzeichen funktionieren nach diesem Prinzip. Also dass sie aus einem Teil bestehen, der die Aussprache anzeigt (die sich im Lauf der Zeit jedoch oft etwas verändert haben kann) und einem zweiten Teil, der dann auf die Bedeutung hinweist. Ein solcher Aufbau erleichtert das Lesen und Verstehen eines bestimmten Schriftzeichens und wird daher auch bei einem Großteil der Schrift-

zeichen angewendet.

Soweit der grundlegende Aufbau und die Bedeutung dieser beiden Schriftzeichen. Wie sieht es mit der genaueren Bedeutung und den Bedeutungsunterschieden aus? Um herauszufinden, sehen wir uns diese beiden Schriftzeichen in einer Stelle aus einem klassischen Text an, in der sie beide im Kontext miteinander vorkommen, zum Beispiel in Konfuzius' *Daxue*:

Wenn man die Masse (*zhòng* 眾) gewinnt, gewinnt man das Land. Wenn man die Masse verliert, verliert man das Land. (...) Wenn man Reichtum ansammelt (*jù* 聚), verteilen sich die Menschen. Wenn man Reichtum verteilt, versammeln sich die Menschen.⁷⁶

In dieser Textstelle funktioniert *zhòng* 眾 als Substantiv und steht hier wie auch im Allgemeinen für eine Ansammlung von Menschen, *jù* 聚 hingegen wird hier als Verb gebraucht und steht in diesem Fall für das Ansammeln von Reichtum. Dass das eine als Substantiv, das andere als Verb verwendet wird, stellt kein großes Problem dar, da auch ein Verb, wenn es nötig ist, substantivisch verwendet werden kann, wie es bei den fünf *jù* im Sinne von der fünf *skandhas* der Fall wäre. Dass das eine Schriftzeichen in erster Linie für eine Ansammlung von Menschen verwendet wird, das andere hingegen leichter auch allgemeiner für ganz andere Dinge, ist schon eher ein Argument, das man gegen die eine Übersetzung einwenden könnte. Denn mit den *skandhas* sind keine Menschenansammlungen gemeint. Aber auch das ist nicht völlig überzeugend, denn wichtig ist die Grundbedeutung, also dass es sich um eine Ansammlung handelt. Dass es dabei nicht zwangsläufig um Menschen gehen muss, erkennt man dann leicht aus dem Zusammenhang und dürfte auch niemanden verwirrt haben. Ein schon etwas überzeugenderes Argument, das in den Kommentaren öfters gegen *zhòng* verwendet wird, ist dass im buddhistischen Kontext die allgemeine Bedeutung von *zhòng* (Menschenmenge) im Speziellen bereits für die buddhistische Gemeinschaft, den *saṅgha*, verwendet wird. Es also schon mit einem anderen speziellen Wort zusammenfällt:

Auch diese (Übersetzung) ist nicht richtig. Wenn man *zhòng* 眾 verwendet, müsste es auf Sanskrit *saṅgha* heißen.⁷⁷

Aber auch dieses Argument ist letztendlich nicht so überzeugend. Denn es ist nicht das einzige Wort für den *saṅgha* und es wird im Normalfall auch kaum als einzelnes Schriftzeichen, sondern in Kombination mit anderen verwendet.

Beide Schriftzeichen könnten problemlos für den Begriff *skandha* stehen und würden die grundlegende Bedeutung (Ansammlung) klar genug vermitteln. Und ganz gewiss sind sie dabei eindeutiger als das vorhergehende *yīn* 陰, das sie ersetzen sollten. Jedes hat vielleicht noch bestimmte Konnotationen, die man im Detail anführen könnte, aber das wäre bei anderen Wörtern auch nicht

⁷⁶得中眾，則得國，失眾，則失國。(...)財聚，則民散，財散，則民聚。Text: LEGGE 1991, S. I/375-376.

⁷⁷此亦不然。若言眾者，梵本應云：僧伽。T1861, 45.333c02-3.

anders. Außerdem geht es darum, einen bestimmten technischen Begriff der buddhistischen Lehre zu bezeichnen. In diesem Kontext sollte daher allen Lesern schon relativ klar sein, dass damit etwas Eigenes gemeint ist und mögliche zusätzlichen Konnotationen, die nicht viel am Ganzen ändern, dann wohl kaum mehr stören.

Eigentlich hätte also Kumārajīvas Neuerung mit *zhòng* 眾 schon ausgereicht, so wie es bei vielen anderen Begriffen der Fall war, die er neu prägte. Allein an den neuen Schriftzeichen scheiterte es jedenfalls nicht. Doch aus irgendwelchen Gründen war dem nicht so. Es dauerte noch einige Jahrhunderte, bis erst die Version von Xuanzang die älteste Übersetzung erfolgreich ersetzen bzw. ganz in den Hintergrund verdrängen konnte. Sogar Kumārajīva dürfte sich seiner neuen Übersetzung nicht ganz sicher gewesen sein, denn er verwendete seinen neuen Vorschlag nicht in allen seinen Übersetzungen. In eigenen taucht noch das alte *yīn* 陰 auf. Er hat das alte Schriftzeichen, obwohl es eindeutig nicht passte, also nicht sofort geändert, sondern erst später. Das würde man jedenfalls annehmen. Tatsächlich aber war es anders herum. Er hat das Wort sehr wohl schon früh geändert und verwendet es in der sehr umfangreichen Textsammlung *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (T1509). Für die Übersetzungen der anderen Texte kehrte er aber wieder zum alten Begriff zurück, worauf auch die Kommentatoren verweisen:

Aber ein Wort, das seit langem feststeht, zu verbessern, ist schwer zu bewerkstelligen.

Als (Kumārajīva) danach (weitere) Texte übersetzte, kehrte er deshalb wieder zur alten Bedeutung zurück.⁷⁸

Das ist in zweifacher Hinsicht überraschend. Zum einen dass er überhaupt den alten Begriff weiter verwendet hat. Den für ihn war sicher klar, dass dieses Schriftzeichen nicht richtig sein konnte und nur Verwirrung stiftete. Das musste allen klar gewesen sein, die sich damit beschäftigt hatten, und war spätestens sein Daoan bekannt, einem der bekanntesten frühen Buddhisten, die sich speziell mit den Übersetzungen beschäftigt hatten, und der sich auch zu diesem Thema zu Wort gemeldet hat, worauf in der folgenden Stelle hingewiesen wird:

In den alten Texten wird *yīn* 陰 verwendet. Der Kommentator Daoan meint aber dazu, dass es nicht richtig sei, wenn man die fünf *yīn* verwenden soll.⁷⁹

Zum anderen aber ist überraschend, dass er wieder zum alten Begriff zurückging, nachdem er eine neue und eindeutige Übersetzung erstellt hatte. Von sich aus hätte er das wohl kaum getan, dafür muss es noch andere Gründe gegeben haben. Was dahinter steckte, ist nicht sofort ersichtlich, aber wenn wir uns später mit den Erklärungen für *yīn* 陰 beschäftigen, dürfte schon vieles klarer werden. Jedenfalls dürfte diese früheste Übersetzung gerade wegen ihrer vielfältigen und interpretationsbedürftigen Bedeutung für lange Zeit ein großes Thema im chinesischen Verständnis des Buddhismus gewesen sein und zu vielen Diskussionen geführt haben.

⁷⁸但以名數久定改難行。故後譯諸經，還依舊義。T2255, 65.139b10-11.

⁷⁹古經爲立陰。釋道安云：應云五陰，非是立也。T1721, 34.518c05-6.

3.3 Die Xuanzang-Übersetzung

Die beiden vorigen Begriffe *zhòng* 眾 und *jù* 聚 werden heute nicht mehr in der Bedeutung als *skandha* gebrauch. So kommen sie nur noch in den älteren Übersetzungen vor, die aber immer noch verwendet werden, vor Allem die Übersetzungen von Kumārajīva. Wenn man heute aber sonst und generell von *skandha* spricht, verwendet man im Chinesischen immer das Schriftzeichen *yùn* 蘊 (ansammeln), das Xuanzang einführte.

Xuanzang
蘊 <i>yùn</i>

Bei den beiden vorigen machte es noch Sinn, sich den Aufbau der Schriftzeichen genauer anzusehen, da die grundlegende Wortbedeutung einigermaßen klar daraus zu erkennen war. Bei dem neuen Schriftzeichen ist das nicht mehr nötig. Es bedeutet immer noch das gleiche, nämlich Ansammlung. Das ist zum Beispiel auch in dieser Stelle aus dem *Chunqiu Zuozhuan* (Zhaogong, 10. Jahr) zu sehen:

Rechtschaffenheit ist die Wurzel des Nutzens. Wird Nutzen angesammelt (*yùn* 蘊), entsteht (aber) Unglück. Lass zunächst keine Ansammlung (*yùn* 蘊) zu.⁸⁰

Aber dass das Schriftzeichen *Ansammlung* bedeutet, ist allein aus dem Aufbau des Schriftzeichens auf den ersten Blick nicht mehr zu erkennen. Vielleicht war das auch der Grund, warum sich Xuanzang gerade für dieses Zeichen entschieden hat. Denn es ist nicht mehr so eindeutig wie die beiden vorigen und wird in der Sprache auch nicht so häufig verwendet. Er gebraucht also ein Schriftzeichen, das zwar das gleiche bedeutet, das dabei aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch seltener und vom ersten Eindruck her auch nicht so leicht zu durchschauen ist. Das wäre dann auch typisch für seine Übersetzungen, denn Xuanzang war es wichtig, wieder zum ernststen und richtigeren Sprachgebrauch der fremden, aus Indien stammenden Texte zurückzukehren, weg von den Kumārajīva-Übersetzungen, die eher daran orientiert waren, den Lesern in China leichter verständlich zu sein.

Im Großen und Ganzen gibt es aber keine Unterschiede zwischen diesen drei einzelnen Übersetzungen. Im Grunde bedeuten *zhòng* 眾, *jù* 聚 und *yùn* 蘊 alle das gleiche, nämlich *Ansammlung*. Es gibt eigentlich auch keinen Grund, das Wort so oft ohne nennenswerte Veränderung neu zu übersetzen. Da hätte schon die erste Neuübersetzung von Kumārajīva ausreichen sollen. Der ausschlaggebende Grund wird auch nicht in diesen Übersetzungen zu finden sein, sondern in der frühen Übersetzung mit *yīn* 陰, die so ganz und gar nicht zu dem Begriff passt, den sie eigentlich übersetzen soll, und stattdessen auf das Konnotation von Yin und Yang verweist, die hier zunächst

⁸⁰義，利之本也，蘊利生孽，姑使無蘊乎。Text: LEGGE 1991, S. V/627.

den Anschein macht, völlig fehl am Platz zu sein. Aber vielleicht täuscht dieser erste Eindruck und es gibt sehr wohl einen guten Grund für die früheste Übersetzung.

3.4 Die Yin-Übersetzung A: Yin(-Yang)

Sehen wir uns zuerst einmal das Schriftzeichen für *yīn* genauer an bzw. da das Yin eigentlich immer nur mit seinem Yang zusammen auftritt, nehmen wir das Schriftzeichen für *yáng* gleich dazu.

Yin-Yang	
陰	陽
<i>yīn</i>	<i>yáng</i>

Diese beide Schriftzeichen sind in eine linke und eine rechte Hälfte eingeteilt. Man kann sie so verstehen, dass rechts jeweils der phonetische Teil *yīn* 隤 bzw. *yáng* 昜 und links davon der Bedeutung tragende Teil steht. Letzterer ist in beiden Fällen 阝, d.h. eine Wand bzw. ein Hügel, mit der bei *yīn* die schattige, bei *yáng* die sonnige Seite zum Beispiel eines Berges gemeint ist. Bei den modernen Kurzzeichen wurde auch der rechte Teil in einen bedeutungstragenden Teil verwandelt: aus *yīn* 陰 wurde 阴, mit dem (dunklen) Mond *yuè* 月, und aus *yáng* 陽 wurde 阳, mit der (hellen) Sonne *rì* 日.

Soweit das Schriftzeichen, nun zur Bedeutung des Wortes. Sehen wir uns zunächst eine Stelle aus dem *Hanfeizi* (Shuolin Shang) an, in der zwei durstige Männer nach Wasser suchen. Einer der beiden hat eine Idee, wo man nun Wasser finden könnte:

“Ants live on the sunny side (*yáng* 陽, Anm.) of the mountain in winter and on the shady side (*yīn* 陰, Anm.) in summer. Wherever there is an ant-hill one inch high, there is always water underneath it.” So they dug the ground and found water.⁸¹

Yin und Yang bezeichnen hier jeweils einmal die dunkle bzw. die helle Seite eines Berges. Gleichzeitig werden sie auch noch mit dem Winter und dem Sommer in Verbindung gebracht. Der kalte Winter gehört dabei zum dunklen *yīn* und der warme Sommer zum hellen *yáng*. Damit sind auch schon einmal zwei Entsprechungen erwähnt, die zu Yin-Yang gehören, nämlich dunkel-hell und Winter-Sommer. Weitere wären zum Beispiel weich-hart oder weiblich-männlich. Die beiden Wörter treten dabei nicht immer so konkret auf wie in diesem Fall, in vielen Texten werden sie viel weiter gefasst wie zum Beispiel in dieser Stelle aus dem *Zhuangzi* (Gengsang Chu):

There is no robber greater than the Yin and Yang, from whom nothing can escape of all between heaven and earth. But it is not the Yin and Yang that play the robber;- it is

⁸¹ 蟻冬居山之陽，夏居山之陰，蟻壤一寸而仞有水。乃掘地，遂得水。Text: STRUGEON 2011, Übersetzung: LIAO 1959, S. I/235.

the mind that causes them to do so.⁸²

Mit dem Buddhismus hat diese Vorstellung soweit nichts zu tun. Aber es widerspricht ihm auch nicht. Wenn es etwas gäbe, in dem eine solche Entsprechung deutlich hervorkommen würde, können man das Yin-Yang auch ohne weiteres im buddhistischen Kontext anwenden. Man würde es wohl eher vermeiden, da es doch eine zu große chinesischen Konnotation mit sich trägt, die im aus Indien stammenden Buddhismus ein wenig fehl am Platz wirken würde. Unvorstellbar wäre es aber nicht.

Ein wenig versteckt findet man es aber zum Beispiel bei Jizang.⁸³ Dort werden die Einsicht (*prajñā*, *bōruò* 波若) und das richtige Mittel (*upāya*, *fāngbiàn* 方便) des Buddhas mit Mutter und Vater in Verbindung gebracht. Von da ist es dann nicht mehr weit zu Yin und Yang. Und es gäbe so oder anders gewiss einen Ausgangspunkt für zu einer synkretistischen Interpretation. Anchō, der diese Stelle noch ausführlich kommentiert, nimmt diese Gelegenheit zum Anlass, gleich grundsätzlich eine Erklärung von Yin-Yang einzuschieben, die zum Teil aus Zitaten aus anderen Werken besteht. So sieht dann also eine Erklärung von Yin-Yang von einem Buddhisten aus:

Yin und Yang, das ist die Energie (*qì* 氣) von Himmel und Erde. Die kalte Energie ist das Yin, die warme Energie das Yang. Die kalte Energie (zerstört), die warme Energie lässt entstehen. Die Energie von Yin und Yang besteht zusammen mit den fünf Elementen. (...) Im Himmel ist die Sonne das Yang und der Mond das Yin. Beim Menschen ist der Mann das Yang und die Frau das Yin. In der Erde ist die Südseite eines Berges das Yang und die Nordseite das Yin.⁸⁴

Charakteristisch für Yin-Yang ist also erstens immer diese gegensätzliche Entsprechung zueinander und dazu zweites, dass die beiden immer in Verbindung miteinander auftauchen. Alleine könnten sie nicht in dieser Bedeutung stehen. Aber genau diese einzelne Verwendung ist in der Übersetzung des Wortes *skandha* der Fall. Dort gibt es nur ein *yīn*, aber kein *yáng*. Das ist schon ein klarer Hinweis darauf, dass an dieser Stelle dieses *yīn* eigentlich nicht gemeint sein kann.

3.4.1 Die vier Jahreszeiten

So eindeutig dürfte es aber trotzdem nicht gewesen sein. Die Buddhisten werden in diesem Zusammenhang nicht viel mit dem Yin-Yang haben anfangen können. Trotzdem gibt es auch eine Interpretation, nach denen diese Übersetzung von *skandha* mit *yīn* 陰 auch im Sinne von Yin-Yang verstanden und dementsprechend erklärt wird. Überliefert ist davon nicht mehr viel. Dass es ein

⁸² 寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。Text: STRUGEON 2011, Übersetzung: LEGGE 1962, S. 84.

⁸³ T1824, 42. 20c13.

⁸⁴ 陰陽者，天地之氣。寒氣爲陰，熱氣爲陽。陰氣 (zwei Schriftzeichen fehlen)，陽氣主生。陰陽之氣共五行。(...) 一約天者：日爲陽，月爲陰。二約人者：男爲陽，女爲陰。三約地者：山南爲陽，山北爲陰。T2255, 65.64b09-13.

solche Verständnis aber gegeben hat, ist sehr wahrscheinlich, wenn man bedenkt, wie lange und mit welcher Ausdauer auf dieser Übersetzung beharrt wurde. Dass lässt sich eigentlich nur dadurch erklären, dass eine solche besondere Bedeutung im Hintergrund gestanden ist. Eine Stelle, an der auf eine solche Erklärung im Sinne von Yin-Yang zurückgegriffen wird, ist folgende Kritik daran:

Oder (manche) erklären (es damit, dass) die Yin-Energie (*yīnqì* 陰氣) die zehntausend Dinge speichert (*cáng* 藏). Diese (Erklärung) verwendet die Bedeutung von *jù* 聚 (ansammeln) und erklärt das Wort (*yīn*) mit einem Gleichnis.⁸⁵

Diese Stelle allein ist noch nicht so leicht zu verstehen. Es wird bei dieser Kritik wohl angenommen, dass man ohnehin schon weiß, wie diese Interpretation sonst verwendet wird. Etwas klarer wird es durch den folgenden, ein wenig ausführlicheren Kommentar:

Es ist das *yīn* von Yin-Yang. Frühling und Sommer gehören zum (hellen) Yang, Herbst und Winter zum (dunklen) Yin. Der Winter ist die Jahreszeit, in der alle Dinge gespeichert werden (*cáng* 藏). Mit dieser Bedeutung wird der (von den *skandhas* gebildete) Körper erklärt.⁸⁶

Diese Interpretation geht auf ein ganz bestimmtes Verständnis der vier Jahreszeiten Frühling, Sommer, Herbst und Winter zurück. Jede dieser Jahreszeiten verändert die Dinge der Welt in ihrer je charakteristischen Weise. Dabei stellen Frühling und Sommer das helle und warme Yang und Herbst und Winter das dunkle und kühle Yin dar. Für uns hier ist der durch das Yin bestimmte Winter wichtig, in dem alle Dinge gespeichert, d.h. in einer gewissen Weise angesammelt werden. Darauf baut dann die Interpretation auf. Diese Eigenheiten der vier Jahreszeiten werden zum Beispiel an einer Stelle im *Guanzi* (Xingshijie) ausführlicher erklärt:

Im Frühling beginnt die *yáng*-Energie zu steigen, deshalb entstehen (*shēng* 生) alle Dinge.

Im Sommer steigt die *yáng*-Energie zu ihrem Ende, deshalb entwickeln sich (*zhǎng* 長) alle Dinge.

Im Herbst beginnt die *yīn*-Energie zu sinken, deshalb werden alle Dinge geerntet (*shōu* 收).

Im Winter sinkt die *yīn*-Energie zu ihrem Ende, deshalb werden alle Dinge gespeichert (*cáng* 藏).

Daher stehen Frühling und Sommer für Entstehen und Entwicklung, Herbst und Winter für Ernten und Speichern. Das sind die Perioden der vier Jahreszeiten.⁸⁷

⁸⁵ 若言：“陰氣是萬物所藏”，即是聚義借喻為名。T1861, 45.333b28-29.

⁸⁶ 即陰陽之陰。春夏屬陽。秋冬屬陰。冬是萬物積聚時也。此約義說身。X737, 43.177c07-8.

⁸⁷ 春者，陽氣始上，故萬物生。夏者，陽氣畢上，故萬物長。秋者，陰氣始下，故萬物收。冬者，陰氣畢下，故萬物藏。故春夏生長，秋冬收藏，四時之節也。Text: STRUGEON 2011.

Für die Interpretation ist zunächst zweierlei wichtig: erstens die Bedeutung von *skandha* als *ansammeln* und zweitens die Bedeutung der frühen Übersetzung als Yin-Yang. Nun wird hier nicht die Übersetzung allein aus dem Yin-Yang heraus erklärt und die eigentliche Bedeutung des Wortes dabei ignoriert. Vielmehr wird hier versucht, beides miteinander in Einklang zu bringen. Es wird zwar die Übersetzung mit *yīn* 陰 beibehalten, diese aber so interpretiert, dass sie mit der eigentlichen Bedeutung *ansammeln* erklärt werden kann. Auf diese Weise wird also beides, die eigentliche Bedeutung *ansammeln* und das Schriftzeichen *yīn*, in einem miteinander vereint. Die Frage dabei ist dann aber, warum man den Begriff nicht gleich mit einem eigenen Schriftzeichen für *ansammeln* übersetzt, wenn man doch ohnehin diese Bedeutung im Sinn hat. Es war also wichtig, dieses Schriftzeichen mit seiner charakteristischen Bedeutung beizubehalten.

3.4.2 Chinesische Medizin

In einer zweiten ähnlichen Erklärung wird die Übersetzung zwar nicht direkt mit Yin-Yang verglichen, aber dafür mit einer anderen einheimischen Tradition, nämlich der traditionellen chinesischen Medizin. In diesem Zusammenhang gibt es nämlich die vier *yīn* 陰, das sind vier bestimmte Krankheiten, die mit dem Wasser im Körper in Zusammenhang stehen. Eine dieser vier wird *dànyīn* 淡陰 genannt (heute: mit *tán* 痰 geschrieben) und ist dadurch gekennzeichnet, dass sich Schleim (*dàn* 淡) im Körper bildet und ansammelt.⁸⁸

Die Erklärung dürfte wohl so zu verstehen sein, dass es hier etwas gibt, das sich ansammelt (nämlich den Schleim) und diese Krankheit als *yīn* bezeichnet wird. Damit wäre wieder wie im vorigen Beispiel die Übersetzung mit *yīn* mit der Bedeutung *ansammeln* zusammengebracht. Doch gegen diese Erklärung spricht, dass diese Krankheiten genaugenommen nicht mit *yīn* 陰, sondern mit *yǐn* 飲 (wörtlich: *trinken*) bezeichnet werden. Das ist in der Aussprache zwar ähnlich, in der Schreibung aber ganz anders. Zumindest wenn man es mit den medizinischen Begriffen genau nimmt, womit die Anhänger dieser Interpretation etwas nachlässig sind (wenn man einmal annimmt, dass dieser Begriff in der Medizin sonst eindeutig verwendet wurde). Das stellt auch der Kommentator fest, der diese Erklärung als ein von ihm abgelehntes Beispiel anführt:

Einige meinen, dass das Ansammeln (*jù* 聚) von Schleim (*dàn* 淡) mit *dànyīn* 淡陰 bezeichnet wird. Das ist nicht richtig. Denn die Mediziner sprechen von *dànyǐn* 淡飲, nicht von *yīn* 陰.⁸⁹

Beiden Erklärungen, dieser mit der chinesischen Medizin und der vorigen mit Yin-Yang, ist gemeinsam, dass sie die Übersetzung eigentlich mit dem allgemein akzeptierten *Ansammlung* erklären wollen. Aus irgendeinem Grund, aber wollen sie den Begriff aber nicht gleich mit einem eigenständigen Wort für *Ansammlung* übersetzen, sondern die alte Übersetzung mit *yīn* beibehalten,

⁸⁸vgl. YANAGIDŌ 2004, Stichwort *shiin*.

⁸⁹或云：“淡聚名淡陰。”此釋不然。然依醫方說“淡飲”不言“陰。” T1861, 333b27-28.

obwohl es bisher eigentlich noch keinen überzeugenden Grund für die Verwendung gerade dieses Schriftzeichens gibt.

3.5 Die Yin-Übersetzung B: Schatten/Verdecken

Dass die Übersetzung mit Yin-Yang in Wirklichkeit nichts zu tun haben kann, ist den Kommentatoren eigentlich klar. Nur was soll die Übersetzung dann bedeuten? Sie sind sich da relativ einig, dass das Wort eigentlich *verdecken* bedeuten soll, z.B:

Die gewöhnliche Bezeichnung *yīn*, hat *verdecken* (*yīngài* 陰蓋) zur Bedeutung.⁹⁰

Die alte Übersetzung lautet *yīn* (Das ist falsch). Dieses *yīn* hat *verdecken* (*yìnfù* 陰覆) zur Bedeutung.⁹¹

Dass es *verdecken* bedeuten soll, ist unter den meisten Interpreten einigermaßen allgemein anerkannt. Nur was es verdeckt und warum es das tun, darüber gibt es viele verschiedene Ansichten. Das wird noch dadurch kompliziert, da eine derartige Vorstellung in den indischen Quellen überhaupt nicht vorkommt. Von dort her hat man also nichts, woran man sich halten oder orientieren könnte. Die Verwirrung, die dabei geherrscht haben mag, sieht man auch schon daran, dass allein an diesen beiden Stellen zwei unterschiedliche Worte für *verdecken* verwendet werden. In anderen Texten kommen noch ganz andere Wörter hinzu: zB. *gài* 蓋 oder *yìn* 蔭, die beide auch je für sich alleine als Übersetzung von *skandha* verwendet werden.

In den frühen Quellen ist das besonders häufig bei dem Wort *yìn* 蔭 (Schatten) der Fall. Wie wir am Ende sehen werden, gibt es auch einen guten Grund dafür und dieses Wort stellt möglicherweise den Schlüssel dar, um die frühe Übersetzung erklären zu können. Was bedeutet dieses Schriftzeichen genau und wie unterscheidet es sich von *yīn*?

Verwechslung	
蔭	陰
<i>yìn</i>	<i>yīn</i>
Schatten	Yin

Diese Schriftzeichen ist dem von *yīn* sehr ähnlich. Sie unterscheiden sich nur dadurch, dass *yìn* oben mit einem Zeichen für Blätter/Pflanzen 艹 erweitert wurde, das ihm die Bedeutung *Schatten* verleiht. Etwas wird sozusagen von Blätter verdeckt. Dabei ist in erster Linie der Schatten eines Baumes gemeint. Der untere Teil des Schriftzeichens, der mit dem anderen *yīn* sonst vollständig ident ist, steht dann für die Aussprache des Schriftzeichens. Ein Beispiel für die Verwendung dieses Wortes *Xinxu* (Zashiwu):

⁹⁰通稱陰者，謂陰蓋爲義。T1824, 42.66a22-23.

⁹¹舊譯名：“陰”（於禁反）此陰是蔭覆義。T1861, 45.333b24.

Ich habe gehört: Wer jemandens Speise isst, zerbricht nicht dessen Topf. Wer Schatten unter einem Baum sucht (*yìn* 蔭), bricht nicht dessen Zweige.⁹²

Damit wäre man schon allein mit dem Schriftzeichen weg von Yin-Yang. Nur was sollte man mit dem Schatten eines Baumes anfangen? Sehr wenig. Das ging mit der Bedeutung von *verdecken* schon besser. Das ist zwar ganz nicht die eigentliche Bedeutung dieses Wortes und Schriftzeichen, das in jedem Fall nur einen Schatten bezeichnet. Es lässt sich aber einigermaßen nachvollziehbar ableiten, indem etwas das etwas anderem einen Schatten gibt, es so auch verdeckt. Was dieses *verdecken* dann aber genau bedeuten sollte, führte dann zu einer ganzen Reihe teils sehr unterschiedlicher Interpretationen.

3.5.1 Eine Debatte am kaiserlichen Hof

Bevor wir im Einzelnen zu diesen Interpretationen kommen, sehen wir uns noch eine andere Stelle an. Darin ist zwar nichts Neues dazu zu finden, das erklären könnte, wie es zu dieser ungewöhnlichen Übersetzung gekommen ist. Dafür aber kommen darin zwei Übersetzungen, also das neue *yùn* 蘊 von Xuanzang auf der einen und das alte *yìn* 蔭 auf der andere Seite vor. Letzteres erscheint in diesem Text auch in seiner vollen Form und nicht als verkürztes, aber weiter verbreitetes *yīn* 陰. Größere Erklärungen zu den beiden gibt es an dieser Stelle noch nicht. Dafür aber wird klar, welchen Stellenwert diese unterschiedlichen Übersetzungen im Lauf der Zeit bekommen haben. Denn es handelte sich dabei nicht nur um Kleinigkeiten, die vielleicht ein paar Übersetzer und sonst niemanden beschäftigte, sondern dieses Thema dürfte auch viel größere Kreise interessiert haben.

Die folgende Stelle ist aus der *Sammlung alter und neuer Debatten zwischen Buddhisten und Daoisten* (T2104).⁹³ Der Titel zeigt schon recht deutlich an, worum es in diesem Text geht. In Indien wurde es für die Anhänger der jeweiligen Glaubensgemeinschaften ab einer gewissen Zeit nötig, sich an den Königshöfen in Debatten mit Anhängern ihrer Gegner zu messen. Nur wer sich dort behaupten konnte, durfte dann auch auf eine ausreichende finanzielle Unterstützung hoffen. Und eine solche hatten alle nötig. Etwas ähnliches entwickelte sich ebenfalls in China, und so wurden auch in diesem Land manchmal Buddhisten und Daoisten an den kaiserlichen Hof berufen, um dort gegeneinander zu debattieren. Dabei legten sie zuerst jeweils ihre eigene Meinung dar, die dann von den Gegner erklärt werden musste. Wer sich darin als tüchtiger erwies, erhielt eine großzügige finanzielle Unterstützung zum Beispiel für den Bau von neuen Klöstern.

Wie diese Debatten genau und besonders mit welchem Ergebnis sie abgelaufen sind, ist anhand fehlender Quellen nicht völlig klar. Aber an dem, was vorhanden ist, kann man sich schon ein ungefähres Bild davon machen. Eine dieser Quellen ist eben dieser Text, in dem der Ablauf einer Reihe solcher Debatten geschildert wird. Da es ein buddhistischer Text ist läuft die Schilderung, wie zu erwarten, auch dementsprechend einseitig ab. Das führt zu dem Ergebnis, dass die Daoisten für

⁹² 臣聞食其食者，不毀其器；蔭其樹者，不析其枝。Text: STRUGEON 2011.

⁹³ vgl. ASSANDRI 2009.

die Buddhisten keine ernstzunehmenden Gegner waren, was in den tatsächlichen Debatten wohl ein wenig ausgeglichener ausgesehen haben dürfte.

Für uns wichtig ist eine spezielle Stelle aus dieser Debattensammlung, in der auch die *skandhas* zur Sprache kommen. Viel Neues ist darin nicht über sie zu finden. Das besondere dabei aber ist, worüber da eigentlich debattiert wird, wenn hier von den *skandhas* die Rede ist. Denn wir werden sehen, dass es an dieser Stelle nicht so sehr um die generelle buddhistische Bedeutung geht (zumindest aus heutiger Sicht), sondern um etwas anderes, und das betrifft die unterschiedlichen Übersetzungen und deren Verständnis. Ganz zu Beginn der Debatte legen die Buddhisten ihr eigenes Verständnis dar, in diesem Fall unter anderem das von den fünf *skandhas*. Wichtig ist dabei zunächst, mit welchem Wort sie bezeichnet werden.

Am Ende des vierten Monats im dritten Jahr der Ära *xiǎnqìng* (658), wurden je sieben Buddhisten und Daoisten an den kaiserlichen Hof gerufen, um zu debattieren. Da erklärte der Dharma-Meister Huiyin die Bedeutung der fünf *yùn* 蘊 (*skandhas*) und der Dharma-Meister Shentai die neun *duànzhī* 斷知.⁹⁴

Man spricht hier vorläufig nur von den fünf *yùn* 蘊. Das ist die zu diesem Zeitpunkt wohl schon mehr oder weniger zum Standard gewordene Übersetzung von Xuanzang. Wie auch immer der Buddhist die *skandhas* erklärt haben mag, es konnte wohl nicht alle seinen Ausführungen folgen. Vor allem nicht einer der Daoisten, der mit diesem Begriff so seine Probleme bekam. Diese Probleme hatte er an einer ganz bestimmten Erklärung dieses Begriffs. Das wird im Text so zusammengefasst:

Bis hin zu dem, wie der Mönch die Bedeutung der fünf *yùn* 蘊 (*skandhas*) erklärt hatte. (Der Daoist) Hunagze hatte mit dem Wort *yìn* 蔭 Schwierigkeiten. Bei *yìn* war das Wichtige das Verdecken (*fùgài* 覆蓋), *yùn* 蘊 (hingegen) hatte Ansammeln (*jījù* 積聚) zur Bedeutung. (...) Mit Einsammeln (收 *shōu*) erklärte er die Bedeutung von *yùn*, aber mit dem Wort *yìn* hatte er Schwierigkeiten. Die Bedeutung war völlig daneben.⁹⁵

Das Thema sind zwar nur die *skandhas*, doch beim zentralen Punkt geht es dann plötzlich um die beiden Übersetzungen und deren Verständnis. Dabei handelt es sich auf der einen Seite um die reguläre Übersetzung *yùn* 蘊, die auch von allen klar mit der Bedeutung *Ansammlung* verstanden wird. Aber auf der anderen Seite kommt auch noch die frühere Übersetzung mit *yìn* 蔭 ins Spiel. Hier ist schon klar, dass sie etwas mit *verdecken* zu tun haben muss. Nur wie genau das mit den *skandhas* zusammenpassen soll, das ist gerade das Problem, an der der Daoist scheitert, sodass es am Ende heißt:

⁹⁴顯慶三年四月下。勅。追僧道士各七人入內論義。時會隱法師豎五蘊義，神泰法師立九斷知義。T2104, 52.387c13-c15.

⁹⁵至如僧豎五蘊義。黃蹟以蔭名來難。且蔭以覆蓋為宗。蘊以積聚為義。(...)舉統以收稱為蘊義。若以蔭名來難。義理全乖。T2104, 52.388b11-b15

Da war der Kaiser nicht zufrieden, weil die Daoisten die Bedeutung von *yùn-yìn* 蘊蔭 (Ansammlung und Verdecken) (oder die neun) *duànzhī* 斷知 etc. nicht verstanden hatten. Nachdem die Versammlung aufgelöst war, verkündete der Minister Wang Junde: „Daoisten! Warum habt ihr nicht gelernt?“⁹⁶

Am Anfang ging es zunächst nur um die fünf *yùn*, am Ende dann ist von *yùn* und *yìn* die Rede. Das eigentliche Thema war also das Verhältnis der beiden Übersetzungen und ihrer jeweiligen Bedeutungen. Wobei das jetzt nicht unbedingt heißen muss, dass vor dem Kaiser zwischen den Buddhisten und den Daoisten über unterschiedliche Übersetzungen buddhistischer Begriffe debattiert wurde. Zu diesem Zeitpunkt dürften sie wohl schon so verstanden worden sein, dass es sich dabei nicht mehr bloß um zwei verschiedene Übersetzungen eines Begriffs handelte, von denen man ohne Unterschied einmal den oder ein anderes Mal den anderen nehmen konnte. Vielmehr haben sich die beiden Übersetzungen bereits so weit entwickelt, dass beide als wesentlicher Bestandteil des Begriffs *skandha* in China verstanden wurden. Es waren nicht mehr bloß Übersetzungen, so wie sie früher oder an anderen Stellen verstanden wurden, sondern verschiedene Interpretationen eines Begriffs, die man nach dieser Stelle beide verstehen musste, um die Sache richtig erklären zu können.

An dieser Stelle konnten wir schon einmal sehen, dass es von großer Bedeutung war, nicht nur den Begriff *skandha* zu kennen, sondern ihn auch der frühen Übersetzung mit *yīn* 陰 bzw. *yìn* 蔭 erklären zu können. Der Daoist scheitert daran. Was wirklich hinter dieser Übersetzung steht, geht aus dieser Stelle auch aber nicht hervor. An anderen Textstellen aus dem chinesischen buddhistischen Kanon hingegen bekommt man Antworten. Wobei es diese Antworten durchaus offen lassen, ob die Buddhisten in der Debatte an Stelle des Daoisten selbst eine überzeugende Antwort für diese Interpretation gefunden hätten.

3.5.2 Das Sūtra vom menschlichen König

Eine Erklärung, die in zahlreichen Kommentaren erwähnt wird, geht zurück auf eine ganz bestimmte Stelle im *Sūtra vom menschlichen König* (T245). Einem Text in der Übersetzung von Kumārajīva, in dem der Buddha mit einem König ein Gespräch führt. Eine solche Situation ist in der indischen Tradition eher ungewöhnlich. Es gibt zwar das Gespräch mit dem König Milinda (vgl. Seite 41), aber da ist es eben nicht der Buddha, der mit ihm spricht, sondern der Weise Nāgasena. In der chinesischen Tradition hingegen gehört eine solche Situation zum Standard. Dass der Weise mit dem König ein Gespräch um die richtige Staatsführung führt, ist sozusagen Voraussetzung, um in China erst überhaupt als Weiser ernst genommen zu werden. So beginnt zum Beispiel gleich der erste Satz bei Menzius damit, dass dieser zum König auf eine Audienz geht.⁹⁷ In der Form gleicht dieses

⁹⁶于時，以道士不識蘊蔭斷知等義，莫允帝情。散席之後，承內給事王君德云：勅語。道士等何不學。T2104, 52.388c16-c18.

⁹⁷vgl. LEGGE 1991, S. I/125.

Sūtra ansonsten aber nicht chinesischen Texten wie zum Beispiel denen des Konfuzianismus, nur im Titel und der Situation, das heißt dem Gespräch mit dem König. Wobei es hier natürlich so ist, dass nicht der Buddha zum König kommt, sondern umgekehrt.

Was sich an dieser Tatsache aber schon andeutet, ist auch tatsächlich der Fall: Dieses Sūtra ist keine Übersetzung eines indischen Textes, sondern eine chinesischen Neuschöpfung, die danach als Übersetzung getarnt wurde.⁹⁸ Kumārajīva, dem diese Übersetzung zugeschrieben wird, hatte daher auch nichts mit dieser „Übersetzung“ zu tun, sondern durfte nur mit seinem bekannten Namen dienen. Dabei war er nicht einmal der einzige Übersetzer, dem dieser Text zugeschrieben wurde. An anderen Stellen sind es auch anderen namhaften Übersetzer wie zum Beispiel Dharmakṣema oder Paramārtha, letztendlich setzte sich aber die Zuschreibung zu Kumārajīva durch.

Die Stelle, auf die es uns jetzt ankommt, befindet sich gegen Ende des dritten Kapitels. Der Buddha spricht gerade zum König, und kommt dabei auch auf die fünf *skandhas* zu sprechen. Es sind nur ein paar kurze Sätze. Sehen wir sie uns der Reihen nach an, aufgeteilt in zwei Hälften: Stelle A und anschließend Stelle B.

Stelle A:

Der Anfang ist vom Inhalt noch völlig unproblematisch. Der Mensch besteht aus den fünf *skandhas*, die entweder körperlich oder geistig sein können. Der körperliche *skandha* ist Materie, die geistigen sind die viere anderen.

Materie (*sè* 色) und Geist (*xīn* 心) sind Zweige und Wurzel aller Wesen. Materie bezeichnet den *rūpa-skandha* (*gài* 蓋), Geist bezeichnet den *vijñāna*-, *saṃjñā*-, *vedanā*- und *saṃskāra-skandha*.⁹⁹

Das Ungewöhnliche an dieser Stelle ist, dass für das Wort *skandha* keine der sonst üblichen Übersetzungen verwendet wird, sondern eine völlig neue, die nur hier Anwendung findet. Nämlich mit dem Schriftzeichen *gài* 蓋. Es bedeutet *verdecken*, so wie man zum Beispiel einen Brunnen verdecken kann, um ihn zu schützen. So wird das Wort zum Beispiel im *Guanzi* (Dudi) verwendet:

Man befiehlt den Familien, Feuer zu entfachen, um sich zu wärmen, und in ihren Feldern und Häusern alle Brunnen zu verdecken (*gài* 蓋).¹⁰⁰

Das heißt mit dieser Übersetzung ist völlig klar, dass *skandha* mit der Bedeutung *verdecken* übersetzt wurde. Bei der sonstigen Übersetzung mit *yīn* 陰 wäre das nicht so ohne Weiteres ersichtlich. Warum es gerade hier so übersetzt wurde, ist unklar. Zumal an anderen Stellen in diesem Text

⁹⁸vgl. ORZEC 1998, S. 125-128.

⁹⁹色心是衆生根本。色名色蓋。心名識蓋想蓋受蓋行蓋。T245, 8.828c05-06.

¹⁰⁰令之家起火為溫，其田及宮中皆蓋井。Text: STRUGEON 2011.

immer von den fünf *yīn* 陰 die Rede ist, also mit der regulären Kumārajīva-Übersetzung. Möglicherweise wollten die Verfasser dem Buddha auch einmal eindeutig diese Bedeutung in den Mund legen, zumindest an einer Stelle. Möglicherweise ist die Verwendung gerade dieses Schriftzeichens auch ein Grund dafür, warum die Kommentatoren eben diese Stelle als Beleg ausgewählt haben. Dass es so wäre, erwähnen sie aber nicht, sie beziehen sich ohnehin nicht so sehr auf diese Stelle, sondern es auf das Folgende. Vorerst gibt es auch noch keine Erklärung für die Bedeutung *verdecken*. Es wird einfach nur ein anderes und eindeutigeres Wort dafür verwendet.

Stelle B:

Das ist nun die Stelle, auf die die Kommentatoren großen Wert legen, und sie erklärt tatsächlich mehr, doch ist sie noch problematischer als die vorige. Es sind nur zwei kurze Sätze:

(Das Wort) *gài* 蓋 wird (hier mit der Bedeutung) *verdecken* (*yīnfù* 陰覆) gebraucht. Der Körper bezeichnet das Zusammengesetzte (*jījù* 積聚).¹⁰¹

Und diese beiden Sätze passen so gar nicht in den Zusammenhang, das heißt in die Rede, die der Buddha gerade an den König hält. Ganz besonders nicht der erste Satz, und das liegt vor allem schon an seiner Form. Es ist nämlich kein Satz, den eigentlich der Buddha sprechen könnte, sondern vielmehr ein angeschlossener Wortkommentar zur vorigen ungewöhnlichen Übersetzung mit *gài* 蓋. Dazu wird das Wort im Kommentarstil herausgenommen (*gàizhě* 蓋者) und mit einem anderen Wort, das auch das sonst übliche *yīn* 陰 als Bestandteil enthält, erklärt. Der zweite Satz ist vom Stil her nicht mehr so eindeutig als Kommentar zu erkennen, gehört aber auch noch dazu. Beide zusammen erklären das Wort *skandha* einfach weiter, zunächst mit der in China zusätzlich verwendeten Bedeutung *verdecken* und danach noch einmal nach der eigentlichen Wortbedeutung *ansammeln*. Diese beiden Formulieren kommen so ähnlich auch in sehr vielen richtigen Kommentaren vor, und sind sozusagen Standard, wenn man das Wort *skandha* mit diesen beiden Bedeutungen erklären will. Zum Beispiel auch in Fayuns *Erklärungen buddhistischer Übersetzungen* (T2131):

Skandha: Das heißt *yùn* 蘊. *Yùn* bedeutet *zusammensetzen* (*jījù* 積聚). Früher übersetzte man es mit *yīn* 陰. *Yīn* bedeutet *verdecken* (*gàifù* 蓋覆).¹⁰²

An dieser Stelle im *Sūtra vom menschlichen König* verwendeten die Verfasser zunächst einfach eine neue Übersetzung und erklärten diese anschließend gleich mit bereits bekannten Formulierungen. Das alles wurde dabei dem Buddha in den Mund gelegt, sodass es eine gewisse Autorität erhält und nicht gleich (noch deutlicher) den Anschein einer nachträglichen Fabrikation hergibt.

¹⁰¹ 蓋者陰覆爲用。身名積聚。T245, 8.828c06.

¹⁰² 寒健陀：此云蘊，蘊謂積聚。古翻陰，陰乃蓋覆。T2131, 1159c29-30.

Aber eine wirkliche Erklärung dafür, warum das Wort *skandha* auch die Bedeutung *verdecken* umfassen sollte, ist hier bisher noch nicht zu sehen. Diese Stelle bietet aber dennoch eine eindeutige Erklärung dafür. Und erst diese wird wohl auch der Grund sein, warum diese Stelle bei den Kommentatoren immer wieder Erwähnung findet. Diese Erklärung ist aber noch nicht aus dem Text, so wie er nun ist, zu entnehmen. Das wird erst durch einen Blick auf den folgenden Text möglich.

3.5.3 Das Sūtra vom menschlichen König in der neuen Fassung

Dieser Text ist ein weiteres *Sūtra vom menschlichen König*, zumindest vom Titel her. Es handelt sich aber nicht um den gleichen Text, sondern um eine spätere Neuübersetzung von Bukong 不空 (T246). Wobei es sich natürlich nicht um eine richtige Neuübersetzung handeln kann, schließlich gibt es keinen Grundtext, den man übersetzen hätte können, denn der Text war völlig neu in China verfasst worden. Bukong hat daher wohl einfach den früheren Text, so wie er war, zur Hand genommen und daraufhin neu überarbeitet. Einige Stellen hat er bei dieser Gelegenheit völlig neu hinzugeschrieben, andere Stellen hat er einfach so übernommen und vielleicht ein wenig umformuliert. Zu letzteren gehört auch die vorhin besprochene Stelle, auf die es uns hier ankommt. Sie hatte im Text in der früheren Fassung eine einmal eine ungewöhnliche Übersetzung und war dazu noch eine Kombination von Buddha-Rede und Kommentar, wolle aber als richtige Buddha-Rede gelten.

Bukong hat diese Stelle nun, möglichst ohne allzuviel zu verändern, so umformuliert, dass es ein eindeutiger Teil der Rede des Buddhas wurde, ganz ohne Unebenheiten und Unklarheiten. Sehen wird uns dazu wieder die beiden Stellen in der Aufteilung von vorhin in A und B an:

Stelle A:

Bei Geburt (haben) alle Lebewesen die beiden Bestandteile Materie (*sè* 色) und Geist (*xīn* 心). Materie bezeichnet den *rūpa-skandha* (*yùn* 蘊), Geist bezeichnet die vier (anderen) *skandhas*.¹⁰³

Bei diesem ersten Teil musste Bukong noch nicht viel verändern. Inhaltlich blieb im Prinzip alles gleich: die *skandhas* sind entweder körperlich oder geistig. Körperlich ist der eine *skandha*, geistig sind die vier anderen. Die Übersetzung hat er dabei natürlich modernisiert, und so findet sich hier wie auch an den anderen Stellen im Sūtra nicht mehr die ungewöhnliche Übersetzung mit *gài* 蓋 und auch nicht die sonst üblich gewesene Kumārajīva-Übersetzung mit 陰 *yīn*, sondern nur noch die neue Xuanzang-Übersetzung mit *yùn* 蘊, die auch eindeutig *Ansammlung* bedeutet.

¹⁰³生諸有情，色心二法。色名色蘊，心名四蘊。T246, 8.838c04-05.

Stelle B:

Problematisch wird dann allerdings der nächste Teil. In der frühen Fassung waren das einfach zwei Kommentarsätze, mit denen das Wort *skandha* und dessen zuvor verwendete Übersetzung noch einmal deutlich mit den beiden Bedeutungen *ansammeln* und *verdecken* in Verbindung gebracht wurde. Die größere Schwierigkeit wird dabei wohl der erste Satz gemacht haben, der allein schon von seiner Form her doch klar als Kommentar zur erkennen gewesen war und so ganz und gar nicht in eine Buddha-Rede passte. Vergleichen wir nun diesen Satz in seiner ursprüngliche Form mit der Neufassung von Bukong:

(Das Wort) <i>gài</i>	hat <i>verdecken</i>	zum Gebrauch.	
蓋者	陰覆	爲用	T245
皆	隱覆	真實	T246 (Neufassung)
Alle (skandhas)	verdecken	die wahre Wirklichkeit.	

Er übernahm den Satz in seinem Aufbau der Reihe nach so, wie er ihn vorfand, veränderte dabei aber Konstruktion und Vokabular, wobei der Mittelteil gleich blieb. Zuerst nahm er das Wort *zhě* 者 heraus. Dieses Wort zeigt in Kommentaren immer ein Zitat an. Wenn ein einzelnes Wort oder eine ganze Stelle aus einem Text als Zitat herausgenommen und dann über diese Stelle im Anschluss ein Kommentar geschrieben wird, wird das Ende dieser Stelle immer mit *zhě* 者 gekennzeichnet. Bei längeren Stellen wird auch der Anfang markiert (z.B. mit *es sagte/es heißt yán* 言), bei einem einzelnen Wort wie hier ist das jedoch nicht nötig. Da es sich hier bei dieser Stelle um den Teil einer Buddha-Rede handelt, konnte er mit einem Kommentar, der noch dazu deutlich angezeigt wird, nichts anfangen.

In der früheren Fassung war das Subjekt die im vorigen Satz verwendete Übersetzung für das Wort *skandha*, *gài* 蓋, auf die dann ein erklärender Kommentar folgte. Bei Bukong blieb es dabei, dass das Wort *skandha* das Subjekt des Satzes darstellt. Dabei wiederholte er das Wort aber nicht noch einmal, da es bereits im vorigen Satz vorkam, sondern nahm es nur mit dem Pronomen *alle* (*jiē* 皆) wieder auf, wie es auch in einer normalen Satzkonstruktion üblich ist.

Der Mittelteil ist in beiden Fassung vom Aussehen praktisch gleich. In der frühen Fassung stand das Wort *verdecken* (*yīnfù* 陰覆) und auch in der neuen Fassung steht *verdecken* (*yīnfù* 陰覆). Nur nahm Bukong für den ersten Bestandteil dieses Wortes nicht *yīn* 陰, das ihm mit seinen Konnotationen wohl nicht gepasst haben dürfte, sondern das eindeutigere *yǐn* 隱. In der Bedeutung ändert sich das Wort dabei jedoch nicht, und auch in der Aussprache gibt es keine große Veränderung.

Was sich bei diesem Mittelteil aber sehr wohl verändert hat, ist die Verwendung des Wortes im Satz. In der frühen Fassung ist das *verdecken* mit dem restlichen Satz Bestandteil einer komplizierteren Konstruktion („hat *verdecken* zur Verwendung“). Bei Bukong hingegen wird das Wort zu einem normal gebrauchten Verb und der restliche Teil des Satzes zu dessen Objekt („es verdeckt (etwas)“).

In der früheren Fassung bleiben am Ende nun zwei Wörter übrig, *wéiyòng* 爲用 (zur Verwendung machen), mit denen Bukong, der den Satz ganz anders konstruierte, nichts mehr anfangen konnte. Er brauchte stattdessen ein Objekt für das Verb *verdecken*. Daher wechselte er diese beiden Schriftzeichen einfach mit zwei anderen Schriftzeichen aus, die eindeutig ein Objekt zum Verb sein konnten. Nur welches Wort sollte er dafür verwenden? Was sollten die *skandhas* verdecken? Aus dem Textzusammenhang konnte er dazu nicht viel herausnehmen, denn von einem Verdecken war dort nirgendwo die Rede. Er brauchte ein Wort, das einigermaßen in den neuen Kontext passte und dabei nicht zu sehr aus dem Rahmen fiel. Er entschied sich für das Wort wahre (*zhēn* 眞) Wirklichkeit (*shí* 實), das in den chinesischen Texten als Übersetzung für eine ganze Reihe von Sanskrit-Wörtern mit einer ähnlichen Bedeutung verwendet wird, ohne dass man es so ohne weiteres auf ein bestimmtes Wort festlegen könnte.

Damit hatte er ein Wort gefunden, von dem man sich eine ungefähre Vorstellungen machen konnte, auch wenn man ohne weiteren Erklärungen nicht so recht wissen konnte, worum es sich dabei nun genau handeln sollte. Aber damit gab er dem Satz eine doch recht klar verständliche Bedeutung: „Alle (*skandhas*) verdecken die wahre Wirklichkeit.“ Warum auch immer sie das tun sollten. Damit war die schwierige Stelle des früheren Textes, die er umformulieren wollte, von der Konstruktion her klar und passte nun auch viel besser eine Rede des Buddha. Und der wird wohl schon wissen, warum er diese Aussage gemacht hat.

In der ganzen Konstruktion verdrehte er dann noch die Reihenfolge der beiden Aussagen mit *verdecken* und *ansammeln*, sodass die wahre Wirklichkeit nicht einfach zwischendrin, sondern als abschließendes Wort dieses Teils der Rede prominent am Satzende steht.

Alle (*skandhas* haben) die Natur der Ansammlung (und) verdecken die wahre Wirklichkeit (*zhēnshí* 眞實).¹⁰⁴

Was das dann aber genau heißen soll, wird nicht klar. Möglicherweise hatte der Bukong, als er diese Stelle verbesserte, das Konzept der beiden Wahrheiten (vgl. Seite 16) im Hinterkopf. Die konventionelle Wahrheit (*saṃvṛti-satya*) geht immerhin auf eine wörtliche Bedeutung im Sinne von *verdecken* zurück. Wenn daher im Buddhismus davon die Rede ist, dass etwas verdeckt oder verdeckt wird, und es dabei noch nicht ganz klar ist, was damit genau gemeint sein soll, dann wäre der Bezug auf die konventionelle Wahrheit die erste Assoziation, auf die man kommen würde. Von dort an ist es auch nicht mehr so abwegig die wahre Wirklichkeit damit in Verbindung zu bringen, denn:

The etymology of *saṃvṛti* in *saṃvṛtisatya* suggests that a conventional reality, or perhaps the mind that apprehends it, conceals or hides an ultimate reality.¹⁰⁵

¹⁰⁴ 皆積聚性，隱覆眞實。T246, 8.838c05.

¹⁰⁵ DUERLINGER 2003, S. 16

Die chinesischen Wörter, die für diese Begriffe verwendet werden, legen eine solche Verbindung teilweise auch nahe. Es gibt mehrere chinesischen Übersetzungen für die beiden Wahrheiten. Für die konventionelle Wahrheit lautet eine davon *fùdì* 覆諦 (verdeckende Wahrheit) und für die absolute *zhēndì* 真諦 (wahre Wahrheit). Die beiden Schriftzeichen *fù* 覆 (die *skandhas* **verdecken**) und *zhēn* 真 (die **wahre** Wirklichkeit) werden auch genau in dieser Erklärung verwendet. Aber so wie diese Stelle entstanden ist, kann die Erklärung gar nicht ganz klar werden, auch wenn manche Kommentatoren zumindest versuchen, diese Stelle mit noch mehr buddhistischem Vokabular zu verdeutlichen:

Die Stelle „Alle (*skandhas* haben) die Natur der Ansammlung“ zeigt die Bedeutung von *yùn* 蘊. Die folgende Stelle „(und) verdecken die wahre Wirklichkeit“ zeigt, dass (sie) das Wahre (*zhēn* 真) verdecken. Die reine Dharma-Welt (*qīngjìngfǎjiè* 清淨法界) ist rein, (aber) weil (sie) von den *skandhas* verdeckt wird, zeigt sie sich nicht.¹⁰⁶

Doch genau diese Stelle in dieser Bedeutung ist es nun, auf die sich viele andere Kommentatoren beziehen, wenn sie erklären wollen, warum das Wort *skandha* so oft mit *yīn* 陰 übersetzt wird.¹⁰⁷

Diese Stelle im Sūtra ist aber, wie wir gesehen haben, zum ersten einmal kein indischer Text, sondern eine chinesische Eigenproduktion, und zum zweiten ist die Erklärung in dieser Form nicht einmal Teil des ursprünglichen Textes, sondern nur das Ergebnis einer weiteren Bearbeitung, mit dem Ziel die ungewöhnliche frühere Textstelle irgendwie besser verständlich zu machen. Dass die *skandhas* die wahre Wirklichkeit verdecken, kann also niemals der ausschlaggebende Grund gewesen sein, das Wort früher als *yīn* 陰 zu übersetzen und dabei die mit diesem Schriftzeichen ohnehin auch nicht sofort damit in Verbindung stehende Bedeuteung *verdecken* im Kopf gehabt zu haben. Das heißt aber nicht, dass diese Erklärung weniger wichtig ist. Eher im Gegenteil, denn gerade sie scheint es gewesen zu sein, auf die sich die meisten Interpreten bei der Erklärung dieser Übersetzung letztendlich beriefen.

Eine moderne Interpretation, die ebenfalls in diese Richtung geht, ist aus dieser Übersetzung eines kurzen Zitats aus dem *Ambaṭṭha-sutta* zu sehen, das mit kleinen Erweiterungen schon sehr früh von Zhiqian ins Chinesische übertragen wurde (T20):

What are the five skandhas [aggregates]? They are: 1. form-skandha, 2. sensation-skandha, 3. perception-skandha, 4. formation-skandha, and 5. vijnana-skandha. These five skandhas block people from realizing the true reality.¹⁰⁸

Da dieser Text schon sehr früh entstanden ist, würde das auch bedeuten, dass diese Interpretation weit zurückgeht. Aber was hier mit *true reality* im Sinne der eben erwähnten Interpretation übersetzt ist, wird im Originaltext¹⁰⁹ mit *dào* 道 geschrieben. Also der Weg, wie er im danach benannten

¹⁰⁶皆積聚性者，明蘊義也。隱覆真實者，明障真也。清淨法界其體湛然。由蘊隱覆不顯現故。T1709, 33.480a19-21.

¹⁰⁷vgl. zum Beispiel bei Fayun: T2131, 54.1159c29-1160a03.

¹⁰⁸N.N. 2012a, erstes der beiden Zitate vor dem Inhaltsverzeichnis.

¹⁰⁹何謂五陰。一色二痛三想四行五識。此五覆人。令不見道。T20, 1.261c28-29.

Daoismus von zentraler Bedeutung ist. Dann ist es vielleicht so zu verstehen, dass ein bekannter daoistischer Begriff hier tatsächlich im Sinne seiner speziellen Bedeutung (hier als wahre Wirklichkeit) als Übersetzung verwendet wurde. Aber es stellt sich die Frage, ob tatsächlich diese spezielle Bedeutung gemeint ist oder nicht etwa ein ganz andere (vgl. Seite 88). Aus dem Zusammenhang ist es durchaus auch möglich, dass ganz einfach der Weg gemeint war, der aus dem Kreislauf der Wiedergeburten hinausführen könnte, und der von den *skandhas* verdeckt wird. Eine solche Interpretation der Übersetzung gibt es auch tatsächlich, wie das folgende Beispiel zeigt.

3.5.4 „Das Vöglein in der Flasche“

An der vorigen Erklärung ist klar zu erkennen, dass sie wegen der Verwendung des buddhistischen Fachvokabulars in erster Linie an gelehrte Buddhisten gerichtet ist und nicht an Laien oder Außenstehende. Das ist auch verständlich, denn wen sonst sollten wohl diese Details einer früheren Übersetzung interessieren, solange der Begriff in seiner sonstigen Verwendung klar war. Doch in den nächsten beiden Erklärungen ist es genau umgekehrt. Hier wird nicht versucht, irgendwelchen Gelehrten die Bedeutung der Übersetzung mit weiteren Begriffen aus der Fachsprache zu erläutern. Stattdessen geht es bei den folgenden beiden Erklärungen darum, die Wahl der Übersetzung auch Laien klar zu machen, und das ganz egal wie, nur möglichst in einfachen Bildern.

Die erste dieser Erklärungen basiert auf dem *Sūtra von den Sieben Prinzessinnen*¹¹⁰. Dieser populäre indische Text wurde in viele damalige Sprachen übersetzt und existiert auch in mehreren etwas unterschiedlichen Fassungen. Der Inhalt ist aber in allen Fassungen in Prinzip der gleiche:

Sieben Prinzessinnen wollen aus ihrem Palast hinausziehen, um auf den Friedhof gehen. Wohl nicht bloß für eine kurze Totenandacht, sondern für immer, um sich dort einer buddhistischen Meditationspraxis zu widmen, in der man sich die Vergänglichkeit vor Augen führt. Dazu bietet der Friedhof naturgemäß eine günstige Gelegenheit. Der König lässt die frommen Prinzessinnen nach einigem Hin und Her frei, und nachdem sie am Friedhof angekommen sind und die Leichen dort erblickt haben, äußert jede der Prinzessinnen eine fromme Rede zur Situation der Toten und damit auch zur Tatsache der Vergänglichkeit. Diesen Beweis der Frömmigkeit bemerkt ein Gott im Himmel, der daraufhin zu ihnen herabkommt und als Lohn jeder von ihnen die Erfüllung eines Wunsches in Aussicht stellt. Die Wünsche dieser Prinzessinnen sind aber so fromm (z.B. Ende alles Leidens für alle Wesen etc.), dass sie sogar die Kräfte des Gottes überfordern, der dadurch ein wenig in Bedrängis gerät. Letzten Endes einigt man sich darauf, dass die Prinzessinnen in ihrem nächsten Leben als Männer auf die Welt kommen dürfen und so in der Lage sein werden, die Erlösung zu erlangen.

Im Detail geht es jetzt um den Spruch, den eine der Prinzessinnen von sich gibt, als sie die Toten am

¹¹⁰vgl. DARGYAY 1978.

Friedhof sieht. Welche Prinzessin es ist und wie der Spruch im genauen Wortlaut geht, unterscheidet sich von Fassung zu Fassung, auch in den chinesischen Übersetzungen. Im Prinzip aber sagt sie jedesmal das Gleiche. In der Fassung nach Zhi Qian heißt es so zum Beispiel:

Ein Vöglein in der Flasche, Verdeckt (*fùgài* 覆蓋) ist deren Öffnung, Nicht kann es hinaus. Die Flasche ist zerbrochen, und das Vöglein fliegt davon.¹¹¹

Mit diesem Bild wird der Körper mit einer Flasche verglichen und die Seele mit einem Vöglein. Solange der Körper lebt, kann die Seele nicht aus ihm hinaus, und solange die geschlossene Flasche ganz ist, kann das Vöglein nicht hinaus. Wenn der Körper aber tot und die Flasche zerbrochen ist, können Seele und Vogel entkommen. Das ist ein sehr eindringliches Bild, wenn es darum geht, das Verhältnis von Körper und Seele während des Lebens und nach dem Tode irgendwie anschaulich zu machen. Im buddhistischen Kontext wirkt es aber etwas ungewöhnlich, geht es dort doch gerade darum, dass eine solche Seele als wirklich Existierendes eine falsche Vorstellung ist.

Diesen Widerspruch könnte man nun natürlich leicht erklären, indem man das Beispiel einfach unter einer vorläufigen Bedeutung versteht (vgl. Seite 11), das nur dazu dient, diejenigen, die an einer Seele festhalten, mit verständlichen Bildern langsam an die tatsächlichen Verhältnisse heranzuführen. In einer tibetischen Fassung dieses Textes, in der das Gleichnis mit dem Vogel in etwa auch so vorkommt, ist dies dabei noch deutlicher, indem die Prinzessin am Ende dieses Gleichnisses und auch bei den ganz ähnlichen Gleichnissen davor und danach noch fragt, wohin der zum Beispiel dieser Vogel entfliegen ist. Die Antwort, die man sich dabei denken soll, ist dann wohl natürlich nirgendwohin, da er von Anfang an gar nicht da war.

Von den *skandhas* ist bei diesem Beispiel wieder einmal noch nirgendwo die Rede. Dennoch dürfte es sich dabei um ein bekanntes Bild gehandelt haben, bei dem immerhin, da die Flasche verschlossen ist, klar die Bedeutung *verdecken* zu finden ist. Deshalb wurde dieses Gleichnis wohl auch dazu verwendet, um die Bedeutung *verdecken* auch im Wort *skandha* zu verdeutlichen. Die Idee dahinter dürfte in etwa gewesen sein, dass die Lebewesen so von den *skandhas* verdeckt werden wie der Vogel von der Flasche, sodass sie nicht entkommen können, das heißt hier aus dem Kreislauf von Leben und Tod (*saṃsāra*) ausbrechen können. Jizang erläutert es zum Beispiel folgendermaßen:

Die gewöhnliche Bezeichnung *yīn* 陰 (für *skandha*) meint *yīn* mit der Bedeutung *verdecken* (*gài* 蓋). Die fünf *skandhas* verdecken (*gài* 蓋) die Lebewesen, (sodass diese) nicht (aus dem Kreislauf von Leben und Tod) entkommen können. (Dazu heißt es in einem Sūtra:) „Wie beim Vöglein in der Flasche die Dinge seine Öffnung verdecken (usw.)“ Deshalb heißt es *yīn* 陰.¹¹²

¹¹¹雀在瓶中，覆蓋其口，不能出飛，今瓶已破，雀飛而去。T556, 14.908b29-c01.

¹¹²通稱陰者，謂陰蓋為義。有此五陰，蓋於衆生，不得解脫。如雀在瓶，物覆其口。故云陰。T1824, 42.66a22-24.

3.5.5 Die fünf *caṇḍālas*

Beim nächsten Beispiel passt schon überraschend viel zusammen: die Textstelle, auf die die Erklärung zurückgeht, basiert auf einem indischen Text (der allerdings nicht mehr im Original vorhanden ist) und sie handelt noch dazu tatsächlich von den fünf *skandhas*. Auch dieses Mal geht die Erklärung wieder auf ein *verdecken* zurück, allerdings kein *verdecken* wie bisher im Sinne, dass etwas abgedeckt wird. Dieses Mal wird ein Handlung verdeckt ausgeführt.

Es ist eine Stelle aus dem *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (T374): die kurze Geschichte eines Mannes, der in seiner Heimat verfolgt wird und flüchtet, auf der Flucht dann von allerlei Gefahren bedroht wird und sich am Ende mit einem Floß über einen Fluss in Sicherheit bringen kann. Im Anschluss an die Stelle werden die Ereignisse aus der Geschichte mit der buddhistischen Erlösungslehre in Verbindung gebracht, z.B. ist das Floß, mit dem der Flüchtende auf die andere Seite des Flusses kommt, dieses Sūtra, mit dem man die Erlösung erlangen kann. Auch die Gefahren, denen der Mann ausgesetzt war, werden mit Elementen der buddhistischen Lehre gleichgesetzt, so stehen fünf *caṇḍālas*, die ihm nach dem Leben trachteten, für die fünf *skandhas*.

Caṇḍālas sind Ausgestoßene. Die sogenannten *śūdras* stehen in der gesellschaftlichen Rangordnung Indiens ganz unten an der letzten Stelle, aber befinden sich immer noch innerhalb der Gesellschaft. Für die *caṇḍālas* gilt nicht einmal mehr das. Sie sind aus der Gesellschaft völlig ausgeschlossen. Das Verhältnis dieser beiden Gruppen zueinander erkennt man recht gut in folgender Stelle, nach der der Buddha nicht nur den *śūdras* seine Lehre (*dharma*) verkündet, sondern darüber hinaus, und das zeichnet ihn besonders aus, auch noch den *caṇḍālas*:

Die, die den Dharma wünschen, sagen, dass man den Śūdras kein Wissen vermitteln solle; du (aber) hast aus Mitleid auch den Caṇḍālas den Guten Dharma dargelegt¹¹³

An dieser Stelle werden sie positiv gesehen und können auch ein Teil der buddhistischen Gemeinschaft werden. Im Text, um den es uns hier geht, ist davon keine Rede mehr. Dort sind sie die Bösen, die vom König ausgeschickt werden, um den flüchtenden Mann einzufangen. Dabei vor keinem Mittel zurückschrecken. In der chinesischen Fassung nach Dharmakṣema heißt es:

The king then sends five candalas after him. The chandalas brandishing their swords, intend to force the man to follow the king's orders. Looking back, the man sees the five candalas and runs away. Then the five candalas resort to evil means. They hide their swords. One of them goes to the man and, feigning a friendly attitude, says: „Let us go back!“ The man does not trust him. Reaching a village, he intends to hide himself.¹¹⁴

¹¹³SCHNEIDER 1993, S. 63.

¹¹⁴ 王時復遣五旃陀羅拔刀隨後。其人迴顧見後五人遂疾捨去。是時五人以惡方便藏所持刀。密遣一人詐爲親善而語之言汝可還來。其人不信投一聚落欲自隱匿。T374, 12.499b03-b06, Übersetzung: YAMAMOTO 1973, S. 311.

Am Ende der Geschichte, wenn alles mit der Lehre in Verbindung gebracht wird, werden auch diese fünf *caṇḍālas* mit den fünf *skandhas* gleichgesetzt, die in diesem Text mit der frühen Variante *yīn* 陰 übersetzt werden:

The five candalas are none other than the five skandhas (*yīn* 陰, Anm.).¹¹⁵

Von einer Erklärung, die die Übersetzung mit *yīn* erklären könnte, ist wie immer noch nichts zu sehen. Eine deutliche Lösung wird auch nicht zu finden sein, zumindest nicht allein im Text. Es gibt aber eine Stelle, die zumindest auf eine Spur führt, an der man erkennen kann, warum man gerade in diesem Text eine Erklärung finden konnte. Im Anschluss wird das Verhältnis *caṇḍāla* - *skandha* in einigen Varianten durchgespielt, unter anderen in folgender Weise:

Also, next, O good man! The Bodhisattva-mahasattva regards the five skandhas as worse than candalas. Why? Beings may be killed by candalas. But when killed by them, the beings do not fall into hell. But when killed by the five skandhas, they gain hell. That is why the Bodhisattva regards the five skandhas as worse than candalas.¹¹⁶

In der eigentlichen Geschichte war von töten noch nicht die Rede, das kommt erst jetzt im Spiel. Wenn man von den *skandhas* getötet wird, wie immer man sich das auch vorzustellen hat, kommt man sofort in die Hölle, während man als Opfer der *caṇḍālas* immerhin noch eine Chance hat, diesem Schicksal zu entgehen. Das wars dann auch schon, der Text geht dann noch mit ähnlichen Varianten weiter. So wie der Text hier dasteht, erklärt er noch immer nichts, das ändert sich aber, wenn man über die konkrete Satzstruktur etwas hinweg sieht.

Da heißt es in etwa: „Wenn man von den *skandhas* (*wéiyīn* 爲陰) getötet wird, dann (*shāzhězé* 殺者則) (...)“ Bei dieser Konstruktion gehört das *yīn* 陰 (*skandha*) zum ersten Satzteil und das *shā* 殺 (töten) zum zweiten. Wenn man jetzt diese beiden Wörter außerhalb des Satzkontextes einmal zusammendenkt, kommt man auf *yīnshā* 陰殺 (verdeckt töten) und genau das ist es, womit die Übersetzung in den Kommentaren erklärt wird.

Beide, *yīn* und *yáng*, können von der Bedeutung *dunkel* und *hell* ausgehend, auch als Adverb verwendet werden, in dem Sinne dass man eine Handlung im dunklen, d.h. versteckt, bzw. im hellen, d.h. offensichtlich ausführen kann. z.B. heißt es im *Hanfeizi*:

Was das Verhalten des Fürsten Zhi zu (andern) Menschen betrifft, so ist es offensichtlich (*yáng* 陽) freundlich, aber heimlich (*yīn* 陰) feindlich.¹¹⁷

In diesem Fall wird das Wort *yīn* zusammen mit *shā* (töten) kombiniert. Auch dafür gibt es schon Belege in den klassischen Texten. z.B. im *Lienü Zhuan*:

¹¹⁵五旃陀羅即是五陰。T374, 12.499c17, Übersetzung: YAMAMOTO 1973, S. 312.

¹¹⁶復次善男子菩薩摩訶薩。觀察五陰過旃陀羅。何以故。衆生若爲五旃陀羅之所殺者不墮地獄。爲陰殺者則墮地獄。以是義故。菩薩觀陰過旃陀羅。T374, 12.500a08-a11, Übersetzung: YAMAMOTO 1973, S. 312.

¹¹⁷夫知伯之爲人也，陽親而陰疏。Text: STRUGEON 2011.

The Loving Younger Sister was the wife of Yan-shou, the city official of He Yang. Her first name was Ji-er and she had three children. Ji-er's elder brother, Ji-zong, was quarreling with Yan-shou over the matter of burying his father and Yan-shou with his friend, Tian-jian, secretly killed (*yīnshā* 陰殺, Anm.) Ji-zong.¹¹⁸

Die Erklärung von *yīn* mit diesem Wort *yīnshā* anhand dieser Stelle mit den *caṇḍālas* wird dann vermutlich so gehen: Die *skandhas* sind wie die *caṇḍālas*. Und genauso wie die *caṇḍālas* Menschen töten, so töten (*yīnshā* 陰殺) die *skandhas* auch die Menschen. Deshalb nennt man sie *yīn* 陰. Auf diese Weise wird das Wort alternativ auch im Kommentar von Jizang erklärt. Gleich im Anschluss an die vorige Stelle mit der Erklärung des Vogel-Gleichnisses heißt es:

Weiters heißt es, dass *yīn* 陰 für *yīnshā* 陰殺 (meucheln) steht. Seine Bedeutung ist hauptsächlich *töten*. Denn diese fünf Elemente können das Leben (*huìmìng* 慧命) schädigen. Deshalb wird es im Sūtra mit den *candālas* verglichen.¹¹⁹

Genauso wie vorher ist es ein sehr zugängliches Beispiel, mit dem die Verwendung von *yīn* leicht und anschaulich erklärt werden kann. Der ursprüngliche Grund für die Übersetzung ist es aber keinesfalls. Es wird zwar mit *yīnshā* und dieser Stelle erklärt, nur kommt das Wort so gar nicht vor. Einzig an einer Stelle stehen die beiden Schriftzeichen, dort aber ohne diese Beziehung zueinander. Entweder ließ sich jemand von dieser Stelle dazu inspirieren oder die Erklärung geht nicht unbedingt auf genau diese Textfassung zurück (wobei zumindest Anchō genau diese Übersetzung zur Veranschaulichung zitiert¹²⁰), sondern kann vielleicht auch auf einer anderen Übersetzung basieren, in der es tatsächlich drin so zu finden war. Wie auch immer, im Text selbst findet sich ohnehin keine Erklärung dazu. Dazu muss man erst interpretierend auf die Übersetzung zurückgreifen.

3.5.6 Ein altes Sanskrit-Wort

In der nächsten Interpretation geht es vordergründig gar nicht um das Wort *skandha*, sondern um die Übersetzung eines andere Begriffs, nämlich *dṛṣṭānta*, dem Beispiel in einer Schlussfolgerung. Eine solche Schlussfolgerung besteht in der indischen Logik zumindest aus drei Schritten¹²¹, hier mit der *old chestnut*¹²² vom Feuer am Berg:

1. These (*pakṣa*): Auf dem Berg ist Feuer.
2. Begründung (*hetu*): Weil dort Rauch ist.

¹¹⁸友娣者，郃陽邑任延壽之妻也。字季兒，有三子。季兒兄季宗與延壽爭葬父事，延壽與其友田建陰殺季宗。Text: STRUGEON 2011, Übersetzung: O'HARA 1945, S. 150.

¹¹⁹又云：陰者陰殺也。其義主殺。以此五法能害慧命。是故經中喻旃陀羅。T1824, 42.66a24-a26.

¹²⁰T2255, 65.138c26.

¹²¹TACHIKAWA 1971, S. 113.

¹²²DAYE 1975, S. 390.

3. Beispiel (*dr̥ṣṭānta*): Wo Rauch ist, ist auch Feuer wie an der Feuerstelle.

Wie wir gesehen haben, ist Xuanzang derjenige Übersetzer, der von den allgemein verständlichen, aber nicht immer genauen Übersetzungen Abstand nimmt und sie exakter überstezt. Das ist aber nicht bei jedem Wort so der Fall. In seiner Übersetzung des *Nyāyapraveśa* (T1630) ließ er sich dazu hinreißen, das Beispiel (*dr̥ṣṭānta*) doch tatsächlich als Beispiel (yù 喻) zu übersetzen. Das konnte natürlich nicht lange gut gehen und wurde auch schon kurze Zeit darauf heftig kritisiert. Sein Schüler Kuiji, der den maßgebenden Kommentar zu diesem Text (und damit auch zu Xuanzangs Übersetzung davon) verfasst hat, stellte zumindest fest, dass es sein Lehrer „hier an der gewöhnlichen Sprache orientiert, Beispiel (yù 喻) genannt hat“.¹²³

In den Erklärungen zu dieser Kuiji-Stelle vom japanischen Myōsen ist es noch deutlicher.¹²⁴ Er zitiert gleich fünf Textstellen, die alle darauf hinauslaufen, dass die Übersetzung mit yù falsch ist, und beruft sich dann noch auf einige Xuanzang-Schüler. Alleine ist Xuanzang mit dem Problem jedenfalls nicht, auch Tachikawa, der in seiner Übersetzung dieses Textes *dr̥ṣṭānta* mit example übersetzte,¹²⁵ wurde schon kurz darauf von Daye mit *exemplification* richtiggestellt.¹²⁶ Die Chinesen hingegen gingen da schon etwas weiter und entschieden sich für eine genaue etymologische Übersetzung. Aus dem *dr̥ṣṭānta*, dem gesehenen (*dr̥ṣṭa*) Ende (*anta*) wurde in der neuen Übersetzung anstelle des Beispiels (yù 喻) ebenfalls ein gesehenes (*jiàn* 見) Ende (*biān* 邊): *jiànbīān* 見邊.

Bisher ist von *skandha* noch nicht die Rede. Doch nachdem Myōsen die Zitate geliefert hat, fasst er die Sache noch einmal kurz zusammen und merkt dabei an, dass es sich bei der Übersetzung von *skandha* genauso verhält:

Heute heißt es richtig *jiànbīān* 見邊. Früher sagten die Leute falsch yù 喻 (An dieser Stelle folgt der *skandha*-Vergleich). Hier verhält es sich genauso. Weil es mit den Alten yù heißt, folgt es (hier in der Xuanzang-Übersetzung des Textes) der gewöhnlichen Sprache.¹²⁷

Wie sieht dieser Vergleich nun aus? Wenn er genau gleichwertig sein soll, müsste es sich wohl so verhalten:

¹²³ 今順方言。名之爲喻。T1840, 44.109a22.

¹²⁴ T2274, 69.193.b07-b19.

¹²⁵ TACHIKAWA 1971, S. 118.

¹²⁶ DAYE 1975, S. 384.

¹²⁷ 今云正應‘見邊’。古人誤云‘喻’。(…)此亦如是。隨古人云‘喻’。故隨方言也。T2274, 69.193b17-b19.

Sanskrit alte Übersetzung neue Übersetzung

<i>dr̥ṣṭānta</i>	喻	見邊
	yù	jiànbīān
	Beispiel	gesehenes Ende

<i>skandha</i>	蔭	蘊
	yìn	yùn
	Schatten	Ansammlung

Das wäre logisch, würde aber ohne zusätzliche Erklärungen nichts Neues bringen. Tatsächlich verhält es sich aber anders:

Wie (folgendes:) Was auf Sanskrit *skandha* heißt, nennen die Chinesen yùn 蘊 (Ansammlung). Früher nannte man es auf Sanskrit *bōluópótuóluó*, wozu die Chinesen yìn 蔭 (Schatten) sagten.¹²⁸

Nach diesen Ausführungen verhält es sich genaugenommen so:

	Chinesisch	Sanskrit
neues Wort	蘊	<i>skandha</i>
	yùn	
	Ansammlung	
altes Wort	蔭	鉢羅婆陀
	yìn	<i>bō luó pó tuó</i>
	Schatten, verdecken	<i>pracchad</i> bzw. <i>pracchada-</i>

Myōsen bringt ein zweites Sanskrit-Wort hinzu, von dem zuvor noch nicht die Rede war. Damit verändert sich die Interpretation so, dass es nicht mehr zwei Übersetzungen (Schatten bzw. Ansammlung) eines Wortes (*skandha*) gibt, sondern je eine (vermutlich richtige) Übersetzung für je ein Wort. Damit ist jede Übersetzung in ihrer Bedeutung klar und es gibt auch keine falsche Übersetzung mehr. Das Problem wandert so von China mit unterschiedlichen Übersetzung zurück nach Indien mit grundlegend unterschiedlichen Begriffen. Nach dieser Erklärung gab es also zwei Sanskrit-Bezeichnungen für denselben Begriff. Einmal *skandha*, der dann auch richtig mit yùn 蘊 (Ansammlung) übersetzt wurde, und dann noch einmal *bōluópótuóluó*, dass dann wohl der Grund sein sollte, warum der Begriff früher mit 蔭 (Schatten/verdecken) übersetzt wurde.

¹²⁸如梵云‘塞建陀’唐云‘蘊’。古人梵云‘鉢羅婆陀羅’唐云‘蔭’也。T2274, 69.193b17-b18.

Nur: Davon ist in der indischen Tradition nie die Rede. Es gibt die Bezeichnung *skandha*, aber auch nur die und keine andere. Und was genau bedeutet eigentlich das hier in der chinesischen Umschrift wiedergegebene *bōluópótuó* auf Sanskrit? Das Wort kommt so sonst nirgends vor, doch wenn man das letzte Schriftzeichen wegstreicht, das wohl irgendwann einmal hinzugekommen ist, kommt man auf *bōluópótuó* 鉢羅婆陀. Dieses Wort gibt es tatsächlich und es kommt sogar (nur) im Zusammenhang mit den Erklärungen von *skandha* vor.¹²⁹

Doch ist damit kein zusätzliches Sanskrit-Wort gemeint, mit dem angeblich früher ebenfalls der Begriff *skandha* gemeint sein konnte. Es dient dazu, eine falsche Übersetzung zu widerlegen und kommt in einer Reihe analoger Formulierungen vor, in denen nach der Reihe die *skandha*-Übersetzungen *yìn*, *zhòng* und *jù* widerlegt werden, indem das Sanskrit-Wort angegeben wird, das diese chinesischen Wörter eigentlich übersetzen. Zum Beispiel bei *zhòng* (eine Ansammlung von Menschen, im speziellen auch die buddhistische Gemeinschaft, also der *saṅgha*) heißt es:

Diese (Übersetzung) ist auch falsch. Wenn man *zhòng* verwendet, müsste es auf Sanskrit eigentlich *saṅgha* heißen.¹³⁰

Genauso wird an dieser Textstelle auch bei *yìn* argumentiert:

(Diese Übersetzung ist falsch.) Wenn man *yìn* meint, müsste es auf Sanskrit eigentlich *bōluópótuó* heißen.¹³¹

Welcher Sanskritbegriff hinter dieser Bezeichnung steht, ist nicht so ohne weiters zu sagen, zumal dieses Wort nicht noch in anderen Zusammenhängen vorkommt. Aber möglicherweise könnte dieses *bōluópótuó* auf ein skt. *pracchad* bzw. *pracchada*- (jeweils: verdecken) verweisen.

Das waren jetzt einige, aber gewiss noch nicht alle, unterschiedliche Interpretationen von späteren Kommentatoren. Am Ende werden wir nochmals auf sie und darauf, wie sie verstanden haben, zurückkommen. Aus den bisherigen Kommentaren kann man schließen, dass es für einen längeren Zeitraum wichtig war, diese Übersetzung zu erklären und sich auch etliche verschiedene Interpretationen gefunden haben, die sie zwar in einem gewissen Kontext erklären, aber wohl kaum die ursprüngliche Motivation für die eigentliche Übersetzung gewesen sein können. Dafür muss es einen anderen Grund geben. Bevor wir darauf zu sprechen kommen, noch einige andere Aspekte, die etwas über diesen Bereich hinausgehen bzw. für deren intensivere Behandlung nicht mehr Zeit blieb.

¹²⁹zB. T1861, 45.333b23ff.

¹³⁰此亦不然。若言眾者，梵本應云‘僧伽。’ T1861, 45.333b.

¹³¹若言蔭者，梵本應云‘鉢羅婆陀。’ T1861, 45.333c02-3.

3.5.7 Lutz Geldsetzer (2010)

Heute ist die richtige chinesische Übersetzung kein so großes Thema mehr wie noch im China des 7. Jahrhunderts. Wenn der Begriff *skandha* im Chinesischen vorkommt, verwendet man einfach die problemlose Übersetzung von Xuanzang. Ganz verschwunden ist das Thema aber noch nicht, denn wenn man sich mit älteren Übersetzungen der Texte beschäftigt, taucht es auch heute noch auf, nur nicht mehr so zentral wie früher.

Lutz Geldsetzer veröffentlichte 2010 eine Neuübersetzung von Nāgārjunas *Mūlamadhyamakakārikā*. Als Ausgangspunkt diente ihm dabei weder der originale Sanskrit-Text noch, wie bei anderen, die tibetische Fassung, sondern rein der chinesische Text. Dieser war es schließlich, der in China rezipiert wurde und nicht die sonst immer verwendeten Versionen auf Sanskrit oder Tibetisch. Und diesen wollte er unter anderem auch mit seinen chinesischen Eigenheiten ins Deutsche übertragen. Die chinesische Übersetzung geht auf Kumārajīva zurück, und zwar zu einer Zeit, in der er nicht mehr seine neue wörtliche Übersetzung *zhòng* verwendete, sondern bereits zur älteren und mehrdeutigen mit *yīn* zurückgekehrt war. Geldsetzer hätte die Schwierigkeit nun bequem umgehen können, indem er einfach das Sanskrit-Wort *skandha* als Fremdwort verwendet hätte. Damit wäre aber das Besondere dieser chinesischen Übersetzung verloren gegangen. Deshalb vielleicht entschied er sich dagegen und suchte nach einer anderen Lösung.

Er verwendet nicht immer die gleiche Übersetzung, einige davon sind auch ganz neutral und beziehen sich noch nicht auf die chinesischen Eigenheiten. Zum Beispiel heißt es an einer Stelle¹³² ganz allgemein *Problematik*, der *rūpa-skandha* ist dann als *Körperproblematik* übersetzt. An dieser Stelle gibt es auch noch keinen Bezug auf den indischen Begriff. Das ist auch noch gar nicht nötig. Es geht nicht direkt um die *skandhas*, sondern um das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Wenn es das eine gibt, gibt es das andere nicht mehr, aber beide können nur zusammen aufkommen. Nāgārjuna geht diese Problematik mit Bezug auf alles Materielle (also den *rūpa-skandha*) durch und erwähnt dann nur noch, dass es für die anderen vier *skandhas* genauso gilt. An einer anderen Stelle¹³³ entscheidet sich Geldsetzer für *Element*, ähnlich wie z.B. auch Norman mit *element of existence* übersetzt (vgl. Seite 9).

In den meisten Fällen aber¹³⁴ entscheidet er sich für eine ganz andere Übersetzung, die sonst nicht üblich ist, indem er zum Beispiel mit *Maya-Elemente* übersetzt. Damit übernimmt er eine buddhistische Bedeutung, die besondere chinesischen Bedeutung und gibt dem Begriff gleichzeitig eine ganz neue Richtung. Er hat zwar nicht die wörtliche buddhistische Bedeutung übernommen (Ansammlung), aber mit *Element* das übernommen, was damit gemeint ist, also die Bestandteile, aus denen sich alles zusammensetzt und die man sonst auch in gewisse Gruppen/Ansammlungen einteilen kann. Aus der chinesischen Übersetzung übernimmt er die zusätzliche Bedeutung *verdecken*. Das Besondere dabei ist, wie er diese Bedeutung in seiner Übersetzung wiedergibt.

¹³²GELDSETZER 2010, S. 16.

¹³³GELDSETZER 2010, S. 38.

¹³⁴z.B. GELDSETZER 2010, S. 69.

Von verdecken ist direkt nicht die Rede, nur von Maya. Dieser Begriff aber hat mit China nichts zu tun, eigentlich nicht einmal besonders mit dem Buddhismus. Es ist ein Begriff, den man am ehesten mit dem indischen Vedānta in Verbindung bringt, einer späteren philosophischen Richtung, die sich unter anderem auf die frühen Upanishaden stützt und in deren System der Begriff *māyā* (Täuschung, Illusion) eine wichtige Position einnimmt. Damit ist das gemeint, das auch unter dem Namen Schleier der Maya bekannt ist und den Blick auf die wahre Natur der Dinge verbirgt. Das ist eine ganze ähnliche Vorstellung, wie sie vielleicht auch in der neuen Fassung vom *Sutra vom menschlichen König* gemeint sein kann. Das dürfte Geldsetzer wohl auch dazu gebracht haben, diesen eigentlich ganz anderen Begriff in die Übersetzung mithineinzubringen.

3.5.8 Erik Zürcher (1959)

Erik Zürcher befand sich in einer ganz ähnlichen Situation wie Geldsetzer. Auch er übersetzte einen chinesischen Text, in dem das Wort *skandha* als *yīn* vorkam. Und auch er versuchte in seiner Übersetzung sowohl die eigentliche Bedeutung als auch die chinesischen Besonderheit dieses Begriffs durchscheinen zu lassen. Sein Ergebnis entspricht in einem Teil dem von Geldsetzer, in einem anderen jedoch nicht. Der Text, den er hier übersetzt, ist derjenige, der auf Seite 38 schon im Zusammenhang mit einer eigenen chinesischen Interpretation der *skandhas* erwähnt wurde. Dort fehlte aber noch der erste Satz dieses Abschnittes, in denen die fünf Begriffe aufgezählt und dann am Ende mit dem entsprechenden Begriff für *skandha* benannt werden. In Zürchers Übersetzung lautet der Satz folgendermaßen:

(Visible) matter 色, painful or pleasant sensation 痛痒, thought-and-memory 思想, birth and passing away (of mental phenomena) 生死 and recollection 識 are called the Five Dark(ening) elements.¹³⁵

Hier hat sich Zürcher für *Five Dark(ening) elements* entschieden. Beim zweiten Teil ihrer Übersetzung haben sich beide für das Wort *Elemente* entschieden. Beim ersten Teil nehmen sie Bezug auf die Bedeutung *verdecken*, die der Begriff im Chinesischen erhalten hat. Das tun sie aber auf ganz unterschiedliche Weise. Geldsetzer holt weit aus und bringt einen indischen Begriff hinein, der zwar nicht viel damit zu tun hat, aber ganz gut zu einigen chinesischen Interpretationen passt. Zürcher hingegen versucht, sich dabei so gut es geht zurückzunehmen, und übersetzt nur mit *Dark(ening) elements*. Das *Dark* steht dabei für das dunkle Yin im Gegensatz zum hellen Yang. Eine eigene Interpretation, was das genau bedeuten soll, mischt er an dieser Stelle nicht hinein. Zwar verdeutlicht er das *Dark* mit *Dark(ening)* und macht so deutlich, dass die *skandhas* irgendetwas verdecken. Er ist dabei aber darauf bedacht, diese Interpretation nicht mit dem Begriff vermischen zu lassen, sondern zeigt durch die Verwendung der Klammern an, dass es sich dabei um seine eigene Ergänzung handelt, um den Begriff etwas aufzuklären. Dabei belässt er es aber nicht,

¹³⁵ZÜRCHER 1972, S. I/166.

sondern führt ein einer Fußnote noch genau seine Zweifel an und macht deutlich, wie und warum er zu dieser Übersetzung gekommen ist:

Yin 陰 is an archaic translation of *skandha*, the five elements of the pseudo-personality. It is not clear why *yin* was used to render *skandha* ('bulk, quantity, agglomeration'); in Chinese Buddhist texts it is never used in opposition to *yang*. Probably *yin* 陰 (= 蔭) 'darkness, shade, the dark(ening) element' which covers man's spirit?

Cf. Tang Yongtong, History, p. 139, and the early third century commentary on the *Yinchiru jing* (T 1694) ch. I p. 9.3.8, where the term *yin*, here especially applied to *vijñāna*, is explained as 'invisible'.¹³⁶

Zürcher führt hier auch alles an, was Analyse der chinesischen Kommentatoren aus den letzten Kapiteln zum Vorschein brachte. Zu allererst ist das, dass es keine so rechte Erklärung dafür gibt, warum gerade so übersetzt wurde. Mit Yin-Yang kann man es nicht richtig in Verbindung bringen, und die Bedeutung *verdecken*, scheint in erster Linie auf eine früheres ähnliches Schriftzeichen zurückzugehen. Man kann es sich nicht erklären. Zürcher verzichtet daher auch auf eine definitive Antwort, bietet aber eine vorläufige offene Lösung an, um zumindest einen Anhaltspunkt zu geben. In diesem Fall eben, dass die *skandhas* in gewisser Weise das Bewusstsein verdecken, wobei unklar bleibt, was genau das eigentlichen bedeuten sollte. Er bezieht sich dabei mit einen Rückgriff auf die Arbeiten Tang Yongtongs¹³⁷ auf die Interpretation eines gewissen Chenhui 陳慧, der in einem Kommentar (T1694) zu dem von An Shigao übersetzten *Yinchiru-Sūtra* 陰持入 (T603) eine Erklärung angibt, die man in diese Richtung interpretieren könnte.

In den nächsten beiden kurzen Abschnitten geht es noch um Ähnlichkeiten der frühen Übersetzung mit zwei anderen Konzepten, die in dieser Zeit eine Rolle spielen. Möglicherweise hatten sie einen gewissen Einfluss auf die Übersetzung und die Diskussionen dazu. Im unmittelbaren Zusammenhang sind sie für uns jetzt nicht so bedeutend, aber man sollte sie jedenfalls in Betracht ziehen, wenn das Thema in einem größeren Zusammenhang betrachtet.

3.5.9 Die fünf Hindernisse

Mit den fünf Hindernisse (skt. *nīvaraṇa*) sind im Buddhismus gewisse Zustände gemeint, die einen zum Beispiel in der Meditation behindern und davon abhalten, die wahre Natur der Dinge zu erkennen. Es sind Zustände wie Zorn, Zweifel, Aufgeregtheit usw. Mit den *skandhas* haben sie im Prinzip nichts zu tun. Aber ihre Übersetzung im Chinesischen und die besondere Bedeutung die dort dem Begriff *skandha* zukommt, nähern sich einander an. Die chinesische Bezeichnung für diesen Begriff ist *gài* 蓋 (etwas blockieren). Dabei handelt es sich um das gleiche *gài* mit dem auch

¹³⁶ZÜRCHER 1972, S. II/375.

¹³⁷TANG 1951.

einmal das Wort *skandha* übersetzt wurde, nämlich in der erste Fassung des *Sūtras vom menschlichen König*. Die Bedeutung des Wortes ist auch ganz ähnlich den Interpretationen, mit denen die verdecken-Funktion der *skandhas* erklärt werden:

Originally, the word *nīvaraṇa* seems to have been used metaphorically with reference to the darkness of ignorance which enshrouds the minds of beings. The world, in other words, is covered with ignorance.¹³⁸

Es ist zwar eher unwahrscheinlich, dass die beiden in irgendeiner Weise bewusst miteinander verwechselt oder vermischt wurden, da sie eine ganz unterschiedliche Bedeutung haben und gerade einmal die Zahl fünf gemeinsam haben. Aber wenn man nur oberflächlich rein vom Namen und dessen unmittelbarer Bedeutung ausgeht, muss man zumindest in Betracht ziehen, dass es zu gewissen Wechselwirkungen gekommen sein könnte.

3.5.10 Antarābhava

Das Schriftzeichen *yīn* 陰 kommt in den chinesischen Übersetzungen nicht nur als frühe Übersetzung von *skandha* vor, sondern auch noch in einem anderen Begriff. Das Sanskrit-Wort *antarābhava* (*antarā* zwischen, *bhava* Zustand) bezeichnet den Zustand zwischen Tod und Wiedergeburt. Im Chinesischen wird das auch exakt mit *zhōngyǒu* 中有 (Zwischen-Sein) wiedergegeben (*zhōng* 中 zwischen, *yǒu* 有 Sein). Daneben gibt es aber noch eine weitere Übersetzung, die *zhōngyīn* 中陰 lautet, also Zwischen-Yin. Damit ist wieder die Situation gegeben, dass es von einem Begriff auf der einen Seite eine klare wörtliche Übersetzung und auf der anderen eine nicht sofort verständliche, die wieder auf das Wort *yīn* zurückgreift.

3.6 Ein neuer Ansatz

Bisher konnten wir feststellen: In China gibt es die beiden Erklärungen mit *ansammeln* und *verdecken*, die in der Tradition auch bedeutend sind. In Indien dagegen ist nichts von dieser zweifachen Einteilung zu finden. Also muss es wohl irgendwann einmal in China entstanden sein. Nur wie und warum es passierte, kann sich keiner von den chinesischen Interpreten mehr so recht erklären. Also versuchen wir einmal einen neuen, etwas anderen Ansatz.

Das Schriftzeichen *sà* 薩 wird nur zur Transkription von Fremdwörtern verwendet. Heute wird es noch so gebraucht, z.B. für die Schreibung der tibetsichen Stadt Lhasa (*lāsà* 拉薩), dem italienischen Pisa oder einer Pizza (jeweils *bǐsà* 比薩). Seinen Ursprung hat es bei den buddhistischen Übersetzungen. Zum Beispiel fand es Verwendung für die Silbe *sat* im Wort *bodhisattva* (*bo-dhi-sat-tva*, *pú-tí-sà-duǒ* 菩提薩埵), in der gebräuchlichen Kurzform hier nur mit erster und dritter Silbe lautet es *púsà* 菩薩.

¹³⁸TAN 2010, S. 3.

Oder auch das Wort *svāhā* (*svā-hā, sàpóhē* 薩婆訶), das schon im vedischen Ritual als Ausruf verwendet wird und so auch Eingang in den Buddhismus gefunden hat. So dient es zum Beispiel als Abschluss des Mantras im Herz-Sūtra. Von den drei Silben, mit denen dieses chinesische Wort geschrieben wird (*sà-pò-hē*) werden die ersten beiden (im frühen Mittelchinesisch: *sat-ba*) zusammen zum Sanskrit-Laut *s-vā* kombiniert (*sat + ba = sba/sva*). Genauso wie auch die ersten beiden Laute der chinesischen Transkription von *skandha* kombiniert werden: *sāi-jiàn-tuó* 塞建陀 (vgl. Seite 46). Mit welchen Schriftzeichen diese Transkriptionen geschrieben wurden, war nicht immer eindeutig festgelegt, solange nur die Aussprache in etwa hinkam. Es gab Variationen, von denen sich meist irgendwann einmal eine bestimmte etablierte.

Einmal angenommen bei der Transkription von *skandha* wurde das erste Schriftzeichen nicht immer mit *sāi* 塞 geschrieben so wie es ausschließlich überliefert ist, sondern auch einmal mit diesem Schriftzeichen *sà* 薩. In diesem sieht das Schriftzeichen einem anderen Schriftzeichen sehr ähnlich, nämlich dem *yìn* 蔭 (Schatten), bei dem die Kommentatoren so viele Probleme mit seiner Erklärung hatten: 薩 - 蔭. Die Elemente oben 艹 (Pflanzen) und links 阝 (Hügel) sind ohnehin gleich. Aber auch die jeweiligen Elemente rechts unten sehen einander nicht unähnlich. So betrachtet könnte die Interpretation im Sinne von *Schatten* und *verdecken*, die sich sonst nicht erklären lässt, auch einfach auf die Verwechslung dieser frühen Variante der Transkription zurückgehen. So ähnlich sich beide Schriftzeichen in ihrer Schreibung sind, so unterschiedlich sind sie in ihrer Aussprache und Bedeutung. Während das eine, *sà* 薩 ausgesprochen, nur für Transkriptionen von Fremdwörtern verwendet wird und in der buddhistischen Terminologie allgegenwärtig ist, wird das andere, *yìn* 蔭 ausgesprochen, nur seiner Bedeutung nach verwendet und kommt in den buddhistischen Übersetzungen sonst auch so gut wie nicht vor. Es hat aber von Aussprache, Schreibung und Bedeutung selbst eine große Ähnlichkeit zum *yīn* 陰 von Yin-Yang.

Nach dieser Hypothese geht die Bedeutung von *yīn/yìn* bei der Übersetzung von *skandha* auf eine solche Verwechslung zurück. Das Wort wurde zunächst ganz korrekt nach seiner Aussprache transkribiert, dann aber einmal mit einem ähnlichen Schriftzeichen verwechselt, das eine völlig neue Bedeutung hineinbrachte, die man danach nicht mehr los wurde und die sich später auch nicht mehr erklären ließ. Dabei gibt es einiges zu beachten:

- Ist eine solche Verschreibung überhaupt wahrscheinlich?
- Was geschah mit den restlichen beiden Schriftzeichen der Transkription?
- Kann diese Silbe phonetisch dafür verwendet werden?
- Was ist dann mit der neuen Transkription?
- Gibt es irgendwelche Belegstellen?

Erstens: Ist eine solche Verschreibung überhaupt wahrscheinlich?

Eine Verschreibung von *sà* 薩 zu *yìn* 蔭 ist sehr wohl gut möglich. In den Texten im buddhistischen Kanon Chinas gibt es gleich mehrere Stellen, an denen unterschiedliche Manuskripte in dieser Sache voneinander abweichen.¹³⁹ In der einen Handschrift steht *sà* 薩, in der anderen ist hingegen *yìn* 蔭 überliefert bzw. umgekehrt. Richtig ist jeweils nur eines, das andere ist eine Verschreibung. Dass man gerade diese beiden Schriftzeichen miteinander verwechselt, ist also öfters einmal vorgekommen.

An einer anderen Stelle gibt es zwar keine überlieferten Varianten, sie ist aber aus anderen Gründen noch viel eindeutiger. Es handelt sich um eine der Kommentarstellen, in denen die aktuelle Übersetzung des Wortes *skandha*, also *yùn* 蘊, kurz erklärt wird. Danach werden noch die alten Übersetzungen aufgezählt, also *zhòng* 眾, *jù* 聚 und natürlich auch *yīn* 陰.

In den alten Texten heißt es bei einigen die fünf *zhòng* 眾. Wieder andere sagen dazu die fünf *jù* 聚. (...) Ein alte Übersetzung lautetet *sà* 薩 (Sie wurde schon vor langem aufgegeben)¹⁴⁰

Nur eben ist an dieser Stelle nicht *yīn* 陰 zu finden, wie man erwarten würde, sondern hier wird eine Übersetzung mit *sà* 薩 angeführt, die sonst an keiner anderen Stelle erwähnt wird. Damit gäbe es schon einmal einen eindeutigen Beleg für diese Übersetzung. In einer Glosse zu dieser Stelle wird noch erwähnt, dass diese Übersetzung schon lange nicht mehr verwendet wird. Das würde genau dazu passen. Das Problem dabei ist, dass an dieser Stelle zwar eine Übersetzung zu finden ist, die sonst nirgendwo vorkommt, dafür aber fehlt auch eine Übersetzung, die sonst überall vorkommt, nämlich *yīn* 陰. Dass diese Übersetzung, um die an anderen Stellen soviel Aufhebens gemacht wird, gerade hier fehlen sollte, ist nur schwer vorstellbar. Wahrscheinlicher ist es, dass an dieser Stelle ursprünglich zwar nicht *yīn* 陰, aber dafür *yìn* 蔭 gestanden war. Dieses Schriftzeichen wurde dann aber bei einer Abschrift in das ähnliche *sà* 薩 verändert. Das heißt, hier ist genau das passiert, was laut der Hypothese am Anfang stand, nur eben in umgekehrter Richtung. Hier wurde ein *yìn* 蔭 wieder zurück in ein *sà* 薩 verwandelt. Später wurde dann noch die Glosse hinzugeschrieben, um es besser erklären zu können.

Eine Verwechslung dieser beiden Schriftzeichen kommt also nicht nur gelegentlich an irgendwelchen Stellen vor, sondern ist auch einmal an einer solch eindeutigen Stelle im Kontext nachzuweisen. Dadurch wird es schon einmal sehr wahrscheinlich, dass es eine solche Verwechslung auch ganz am Anfang schon einmal gegeben habe könnte.

Zweitens: Was geschah mit den restlichen beiden Schriftzeichen der Transkription?

Nun stellt sich aber die Frage, warum es zu einer solchen Verschreibung überhaupt hat kommen können. Denn dieses *sà* 薩, das vielleicht einmal ursprünglich dagestanden war, ist eine Transkrip-

¹³⁹ zB: T376, 12.874b20, T190, 3.771a18, T2130, 54.1047a20, T2394, 75.319a20.

¹⁴⁰ 舊經論中或言五眾，又云五聚。頗亦近是仍未捨名舊翻薩者謂，（失之久矣）T2128, 54.621b22-23.

tion und stand so eigentlich nicht allein da, sondern in Verbindung mit den weiteren beiden Schriftzeichen dieser Transkription, z.B. *jiàn* 建 und *tuó* 陀, um so eine Umschrift des kompletten Wortes *skandha* zu ermöglichen: 薩建陀. Wenn es bei dieser Zusammensetzung am Anfang einen Abschreibfehler gegeben hat, dann waren immer noch die beiden anderen Schriftzeichen vorhanden, die darauf hätten hinweisen sollen, was das Wort eigentlich bedeutet und wie es richtig geschrieben gehört.

Dass die Übersetzung mit *yìn* 蔭, die eine völlig neue Aussprache und ganz eigene Bedeutung hat, nur aus dem ersten Schriftzeichen *sà* 薩 einer vollständigen Umschrift entstanden sein soll, ist fragwürdig. Allerdings wurden nicht immer die vollständigen Umschriften verwendet, sondern oft nur ein Schriftzeichen bzw. bei längeren Wörtern zwei Schriftzeichen, die dann stellvertretende für das ganze Wort standen. Im Regelfall handelte es sich dabei gleich um das erste Schriftzeichen wie z.B. das *chán* 禪 im Wort für Meditation (vgl. Seite 47). Noch wahrscheinlicher wird das dadurch, dass das Wort *skandha* selten alleine vorkommt, sondern meistens in Zusammenhang mit den Übersetzungen der jeweiligen *skandhas* (z.B. für die Materie *sè* 色 dann als *sèyùn* 色蘊) oder mit der Zahl fünf als *wǔyùn* 五蘊. Wenn das Wort so kombiniert wird, dann wäre eine vollständige Transkription mit allen drei Schriftzeichen ohnehin zuviel und eine Verkürzung zu einem Schriftzeichen schon fast zwingend.

Und wenn das Wort so nur noch mit *sà* 薩 geschrieben und dann noch zu *yìn* 蔭 verschrieben wird, dann ist keinesfalls mehr erkennbar, dass es sich bei diesem Wort eigentlich um eine Transkription handelt. Zum Einen ist die Aussprache anders: das *yìn* hat nichts mehr mit dem Anfang des Wortes *skandha* gemeinsam wie das noch das *sà*. Dazu hat *yìn* eine ganz eigene Bedeutung (Schatten), während *sà* nur als Umschrift von Fremdwörtern verwendet wird, wozu *yìn* hingegen nie eingesetzt wird. Das heißt, wenn jemand dieses *yìn* sieht und vom Textkontext auch klar versteht, dass es sich hier um das Wort *skandha* handeln muss, dann bleibt gar nichts anderes mehr übrig, als es als eine Übersetzung der Bedeutung nach zu verstehen und nach einer Erklärung dafür zu suchen.

Drittens: Kann diese Silbe phonetisch dafür verwendet werden?

Als weiteres stellt sich nun die Frage, ob dieses *sà* 薩 damals phonetisch überhaupt in diesem Zusammenhang, das heißt als Transkription vom Anfang der ersten Silbe von *skan-dha* verwendet werden konnte. Das zu beantworten, ist in dieser Arbeit hier nicht möglich, aber es bleibt immerhin festzuhalten, dass es rein von der Verwendung des Schriftzeichens bei anderen Wörtern sehr wahrscheinlich ist. Zum Beispiel ist aus seiner Verwendung als *sa* bei *bodhisattva* immerhin klar, dass es eindeutig für einen s-Anlaut verwendet werden konnte. Es wird dann wohl noch davon abhängen, mit welchem zweiten Schriftzeichen es kombiniert wurde. Jedenfalls spricht soweit nichts dagegen, dass es nicht tatsächlich auch für das Wort *skandha* verwendet werden konnte.

Viertens: Was ist dann mit der neuen Transkription?

Eine weitere Schwierigkeit ist die Transkription, die bis heute überliefert ist, nämlich 塞建陀. Warum beginnt sie mit *sāi* 塞 und eben nicht mit *sà* 薩? Das wird wohl einfach daran liegen, dass viele dieser Transkriptionen anfangs mit unterschiedlichen Schriftzeichen geschrieben wurden und sich eine bevorzugte Schreibweise noch nicht etabliert hatte. Zunächst gab es noch beides, also die Schreibung sowohl mit *sà* als auch mit *sāi*. Dann aber setzt sich schon recht früh die letztere durch und Variante mit *sà* geriet rasch in Vergessenheit. Dass sie schon früh aufgegeben wurde ist auch dadurch klar, dass sich schon bald niemand mehr die Herkunft der Verwendung mit *yin* erklären konnte. Wenn die Umschrift mit *sà* noch länger verwendet worden wäre, hätte sicher jemand erkannt, dass die Übersetzung, die allen solche Schwierigkeiten bereitete, nur aus einem Abschreibfehler her entstanden sein konnte.

Fünftens: Gibt es irgendwelche Belegstellen?

Abschließend stellt sich natürlich noch die Frage, ob es nicht irgendwelche Belegstellen gibt, an denen das Wort *skandha* tatsächlich mit diesem *sà* 薩 überliefert ist. Dann wäre die Sache nämlich ganz eindeutig. Ansonsten bleibt immer noch eine kleine Unsicherheit. Eine solche Überlieferung ist aber an keiner Stelle zu finden, an der man es erwarten würde. An einer Stelle hingegen, an der man es nicht erwarten würde, ist es tatsächlich zu finden.

Im *Ratnakūṭa* (T310), einer Sammlung von 49 verschiedenen Sūtras, gibt es gleich zu Beginn ein Sūtra, das in erster Linie aus sogenannten *dhāraṇīs* besteht. Das sind in der Regel kurze, manchmal etwas längere Zaubersprüche, in denen in der Regel bekannte Sanskritwörter mehr oder weniger ohne große Zusammenhang und spezieller Bedeutung ausgesprochen werden. So findet sich zum Beispiel am Ende des Herz-Sūtras ein solches kurzes, etwa eine Zeile langes *dhāraṇī*. Im speziellen Sūtra hier kommen gleich mehrere vor, zum Teil auch längere. Im wesentlichen geht es jetzt um dasjenige, das ab T310, 11.37a03 beginnt. Zusammengehalten werden die *dhāraṇīs* in diesem Text meist nur mit einer kurzen Einleitung und einem kurzen Schluss, in denen die Situation umrissen wird, in denen der Buddha dieses *dhāraṇī* gesprochen hat. Alle diese Sanskritwörter werden in der chinesischen Übersetzung dann nur in Transkription geschrieben.

Ob die Bedeutung der einzelnen Wörter den jeweiligen Lesern oder Hörern später überhaupt klar war, ist fraglich, es ging wohl eher nur um ihren Klang. Deutlich wird das auch dadurch, dass die Transkriptionen in diesem Text markiert sind. Das heißt jedes einzelne Sanskritwort ist durchnummeriert und mit Lesehilfen versehen, damit man weiß, was auf Chinesisch wie gelesen werden muss. Aber die Markierung in diesem konkreten Text sind eher auf gut Glück angewendet, manchmal stimmen sie, öfters fehlen sie, dafür sind sie an manchen Stellen vorhanden, wo sie eigentlich nicht hingehören. Auch die Worttrennung ist völlig willkürlich und stimmt nur gelegentlich mit den dahinterstehenden Sanskritwörtern überein. Welches Wort überhaupt gemeint ist, wird daher oft

nur aus der tibetischen Übersetzung dieses Textes klar, in denen die jeweiligen Sanskritwörter ganz klar und eindeutig abgetrennt und transkribiert wurden.¹⁴¹ Im Chinesischen Text hingegen, haben wir zwar die richtigen Transkriptionen, aber so markiert, dass man sie allein in diesem Kontext kaum noch richtig identifizieren kann. Im Rahmen eines solchen Zauberspruchs war das in der chinesischen Übersetzung später aber auch gar nicht mehr so wichtig.

Sanskrit	Transkription	
	Chinesisch	Tibetisch
?	娑囉多娑多他	su ra ta thA
prabhu-skandha	鉢囉部薩建陀	pra bhu skan dha
?	阿儼囉者莽囉者	a ni la tsa ma rAd tstsha
mahā-bhāgi	摩訶磨覓	ma hA bhA gi
mahā-skandha	摩訶薩建陀	ma hA skan dha
mahā-hetu	摩訶計都	ma hA he tu

In diesem *dhāraṇī* kommt zweimal das Wort *skandha* in genau der alten Transkription mit *sà* vor: 薩建陀.¹⁴² Überall sonst im Kanon wurde es, an den wenigen Stellen, an denen es überhaupt vorkommt, gleich nur noch mit der neuen Transkription geschrieben oder später mit der aktuellen ausgebessert. Bei dieser besonderen Stelle hier, die wohl später niemand mehr so recht beachtete hatte, ist dies nie passiert und bis heute ist hier noch ein Beleg für die frühere Transkription des Wortes *skandha* mit *sà* 薩 zu finden.

3.7 Zusammenfassung

Am Anfang stand also eine einfache Transkription des Wortes *skandha* in eindeutigen chinesischen Schriftzeichen mit 薩建陀. Tatsächliche Verwendung fand das Wort allerdings nicht in dieser langen Form, sondern nur in einer auf das erste Schriftzeichen *sà* 薩 verkürzten Fassung. Dieses ungewöhnliche und sonst nicht gebrauchte Schriftzeichen wurden dann recht bald in das viel bekanntere und auch allgemein gebräuchliche *yìn* 蔭 verschrieben bzw. umgedeutet. Die Verwendung des ursprünglichen Schriftzeichens für dieses Wort ging dabei verloren. Damit verwandelte sich die Bedeutung des Wortes von einer bloß phonetischen Transkription in eine interpretierende Übersetzung bzw. konnte nur noch als solche verstanden werden. Und da dieses *yìn* beim ersten Lesen bzw. Hören viel leichter zu verstehen war, setzte es sich problemlos durch bzw. wurde schon bald nicht als *yìn*, sondern gleich als *yīn* 陰 verstanden. Warum das Wort dabei gerade so und nicht anders geschrieben wurde, war gar nicht so wichtig. Wichtig war, dass man in etwa wusste, was das Wort in den Texten bedeutet, und das war eine ganz bestimmte technische Bedeutung im buddhistischen Vokabular. Mittlerweile änderte sich auch die eigentliche Transkription des vollständigen

¹⁴¹Taipei, Band 9, Seite 26: 181, Zeile 3.

¹⁴²T310, 11.37b23 und b25.

Wortes zu 塞建陀 mit *sāi* 塞 statt *sà* am Anfang, sodass jeder Hinweis auf die eigentliche Herkunft des Schriftzeichens verloren gegangen war.

Irgendwann dann fragte man sich aber, warum das Wort *skandha* nun gerade mit *yīn* wie Yin-Yang geschrieben wurde, obwohl doch allen bzw. genauer allen, die im Buddhismus bewandert waren, klar sein musste, dass es nichts damit zu tun haben konnte. Einfach ändern konnte man es nicht, die Schreibung hatte sich schon fest etabliert. Also musste man eine Erklärung dafür finden. Dass es gar keinen eigentlichen Grund dafür gab und diese Übersetzung nur auf einen Abschreibfehler beruhte, das konnte sich zu diesem Zeitpunkt niemand mehr erklären. Diese Möglichkeit hätte wohl auch kaum jemand in Betracht gezogen, denn allein die Verwendung von *yīn* 陰 fordert gerade dazu heraus, das Wort nach seiner Bedeutung zu verstehen. Das werden auch etliche Anhänger so gemacht haben und dabei *yīn* aus der einheimischen Yin-Yang-Tradition mit der buddhistischen Tradition vermischt bzw. zumindest diese offensichtlichen Zusammenhänge deutlich gemacht haben. Das wiederum wird den gelehrten Buddhisten nicht gepasst haben. Ihnen war klar, dass es nichts mit Yin und Yang zu tun hatte, nur konnte sie sich die Übersetzung sonst auch nicht erklären. Was ihnen blieb, waren die Versuche, die beiden Traditionen auseinanderzuhalten und das Wort auf irgendeine andere Weise zu erklären, was gerade bei diesem Wort und mit dieser Übersetzung nur unter großen Schwierigkeiten ging.

Zum einen gab es da die Versuche, das Wort tatsächlich von Yin und Yang bzw. anderen einheimischen Traditionen her zu erklären, auch unter den Buddhisten (vgl. Seite 54 und 56). Bzw. wollten sie das Wort nicht direkt von Yin und Yang ableiten, sondern viel eher die eigentliche Bedeutung (ansammeln) mit der Yin-Yang-Tradition verbinden, sodass man dann das zwar das Wort *yīn* vor dem Hintergrund Yin-Yang verwenden konnte, die buddhistisch richtige Bedeutung *ansammeln* darin aber hineingesetzt wurde. Das ist natürlich keine Lösung, auf die man ohne gute Gründe ausweichen würde, aber offenbar war das Verständnis mit *yīn* bereits so stark etabliert, dass sich manche keinen anderen Ausweg mehr vorstellen konnten.

Andere Versuche gab es aber dennoch (vgl. Seite 67 und 69). Mit diesen Erklärungen wollte man die Übersetzung erklären, ohne auf die Yin-Yang-Tradition zurückgreifen zu müssen. Beide basieren auf klar verständlichen Geschichten, die zwar eine einigermaßen nachvollziehbare Erklärung liefern. Man muss dafür aber mindestens ein Auge dabei zudrücken und sie werden wohl nur Laien genügt haben und keinem buddhistischen Gelehrten.

Für diese gab es dafür eine ganz eigene Erklärung unter größtem Einsatz weiteren buddhistischen Fachvokabulars. Damit konnte man Experte zufriedenstellen, allerdings nur, solange sie nicht noch genauer nachforschten, denn auch diese Erklärung konnte nur mit genügend Nachsicht gehen (vgl. Seite 60 und 63).

Als diese Erklärungsversuche und die Beschäftigung mit diesem Thema führte auch dazu, dass die genaue Bedeutung der Übersetzung mit *yīn* sich inzwischen als eigenes Thema innerhalb der buddhistischen Lehre in China entwickelt hatte, sodass das richtige Verständnis dieses Wortes bzw. noch genauer das Verhältnis und die jeweilige Bedeutung dieser etwas seltsamen frühen Über-

setzung und der später fixierten standardisierten Übersetzung auch Thema einer hochoffiziellen Debatte am kaiserlichen Hof werden konnte (vgl. Seite 58).

Neben diesen Erklärungsversuchen gab es dann immer wieder neue, mehr oder weniger erfolgreiche Neuübersetzungen, die sich gegen das etablierte *yīn* behaupten wollten. Darunter auch von den beiden maßgebenden Übersetzern Kumārajīva und Xuanzang. Manche dieser Versuche wurden in die Kommentare aufgenommen (*zhòng, jù, yùn*), andere schafften es nie zu weiterer Beachtung (vgl. *gài* auf Seite 60). Letztendlich setzte sich die abschließende Übersetzung mit *yùn* von Xuanzang durch. Die frühe Übersetzung mit *yīn* blieb aber daneben noch weiter bestehen und mit ihr ihre Erklärungsversuche. Irgendwann aber gab man auch das auf und *yùn* blieb die einzige maßgebende Übersetzung und alle frühere Versuche wurden nur mehr als frühe Varianten, die keine eigene, vom kanonischen Verständnis abweichende Bedeutung hatten, sodass es irgendwann einmal auch dazu kam, dass man es nicht mehr für nötig erachtete, das alte *yīn* weiterhin als etwas Eigenständiges erklären zu müssen.

4 Resultat der bisherigen Arbeit

Die Übersetzung des Sanskrit-Wortes *skandha* mit dem chinesischen *yīn* sollte mit ihrer möglichen Vermischung eines fremden mit einem einheimischen Konzept der Ausgangspunkt werden für eine Untersuchung der inhaltlichen und kulturellen Auseinandersetzung der frühen chinesischen Buddhisten. Dabei vor allem der Übersetzer und deren Kritiker, die sich mit der fremden, indischen Vorlage beschäftigten. Dieser Übernahmeprozess konfrontierte die Übersetzer mit einer ganz anderen Sprache und Kultur. Involviert waren indische Übersetzer, die nach China gekommen waren, einheimische, die sich an die fremden Texte wagten, und beide zusammen in einer Kooperation. Das waren dann vor allem aber auch spätere Kritiker, die die Arbeiten ihrer Vorgänger immer wieder kritisch durchleuchteten und gegebenenfalls verbesserten.

4.1 Skandha und Yin

Was haben *skandha* und *yīn* (im Sinne von Yin-Yang) miteinander zu tun? Beide sollen den gleichen buddhistischen Begriff bezeichnen, doch beide sind in ihrer grundlegenden Wortbedeutung und weiteren Bedeutung ganz verschieden. Entweder ist nicht das *yīn* im Sinne von Yin-Yang gemeint, sondern etwas ganz anderes. Dafür müsste es aber auch eine Erklärung geben. Oder es ist zwar dieses *yīn*, nur ist es in einer ganz speziellen Bedeutung oder mit einem gewissen Hintergedanken gemeint.

Die Antwort darauf ist, dass wahrscheinlich keine der beiden Erklärungen zutreffend ist. Es gibt zwar in den späteren Interpretationen Deutungen in beide Richtungen. Nur geht aus ihnen klar hervor, dass es sich dabei nur Interpretationen handeln, die etwas, das ihnen unbekannt war, irgendwie zu erklären versuchten. Die eigentliche Motivation, den Begriff so zu übersetzen, ist daraus noch nicht zu erkennen.

Die ursprüngliche Übersetzung dürfte ganz anders ausgesehen haben: basierend auf einer gewöhnlichen Transkription ohne weitere hinzukommende und irreführende Bedeutungsnuancen. Solche Veränderungen und Erweiterungen kamen zwar noch zu dieser Übersetzung hinzu, aber erst später, und noch nicht bei der eigentlichen Übersetzung.

Was sich aus diesem Beispiel daher herauslesen lässt, ist weniger das hermeneutische Verständnis der Übersetzer, sondern vielmehr das der nachfolgenden Interpreten, die plötzlich mit einem Problem konfrontiert war, das so nie intendiert war und für das es daher eigentlich auch keine richtige Lösung gab. Nur wusste man das eben nicht. Das ermöglicht aber wiederum einen Blick auf die damalige Interpretationssituation, die in vielen der Deutungsversuche in den überlieferten chinesischen Texten noch zwischen den Zeilen zu finden sind.

4.2 Deutungsmethoden

Bei den späteren chinesischen Deutungen dieser Übersetzung stellte sich heraus, dass es drei grundsätzliche Herangehensweisen gibt. Sie unterscheiden sich erstens jeweils darin, worauf sie ihre Deutung basieren: auf etwas aus der fremden oder der eigenen Tradition. Und zweitend darin, wie sie zur eigentlichen Bedeutung des Wortes stehen: ob sie die ursprüngliche (wörtliche) Bedeutung klar machen wollen oder nicht.

Da gibt es auf der einen Seite diejenigen, die diese fragwürdige Übersetzung des fremden Begriffs ganz mit Bezug auf das Fremde erklären (d.h. indische Texte und Konzepte). Die eigentliche Bedeutung des Wortes ließen sie dabei entweder außer Acht oder gaben ihm eine ganze neue. Dann gibt es auf der anderen Seite noch diejenigen, die sich auf ein Zusammenspiel der beiden Seiten einließen und dabei auch die ursprüngliche Bedeutung beibehalten konnten.

4.2.1 Fremdes als Basis, aber kein Bezug auf die Bedeutung

Darunter fällt die Erklärung mit den fünf *caṇḍālas* (vgl. Seite 69). Hier geht es darum, die Bedeutung der Übersetzung ganz aus dem fremden Kontext her zu verstehen, wozu in diesem Fall die Übersetzung eines kanonischen Textes dient. Der Buddha spricht von den *skandhas* und bei dieser Gelegenheit kommt auch das Schriftzeichen der Übersetzung einem gewöhnlichen Kontext vor. Es reicht, die Erklärung mit dieser Autorität (den Buddha) zusammenzubringen.

Ähnlich ist es bei dem Versuch, die Übersetzung aus einem alten Sanskrit-Wort her zu erklären (vgl. Seite 71). Hier ist die fremde und alte Sprache des Sanskrit die Autorität.

In diesen beiden Fällen findet noch keine weiter Auseinandersetzung mit der Bedeutung oder dem Eigenen und dem Fremden statt.

4.2.2 Fremdes als Basis und eine neue, eigene Bedeutung

Hier geht es zwar auch darum, die Übersetzung nur aus dem Fremden heraus zu verstehen, aber es reicht nicht mehr, einfach eine Autorität anzuführen, die keiner weiteren Erklärung mehr bedarf. Stattdessen geht es zusätzlich auch darum, die Übersetzung im Rahmen der buddhistischen Lehre erklären zu können.

Das ist zum einen der Bezug auf das „Vöglein, das in der Flasche gefangen ist“ (vgl. Seite 67), und dem indischen Verständnis eines Kreislaufs der Wiedergeburten, aus dem man einen Ausweg sucht. Zum anderen ist das auch der Rückgriff auf die Theorie der zwei Wahrheiten (vgl. Seite 63). Beides bezieht sich auf etwas aus dem fremden Kontext.

4.2.3 Eigenes als Basis und die eigentliche Bedeutung

Hier wird das Eigene ernst genommen und auch zur Erklärung des Fremden verwendet. Entweder mit Rückgriff auf das Yin-Yang (vgl. Seite 54) oder auf die traditionelle chinesische Medizin

(vgl. Seite 56). Das Fremde wird dabei ebenfalls ernst genommen. Die eigentliche Bedeutung von *skandha* wird nicht mehr so wie im ersten Fall weitgehend ignoriert oder wie im zweiten ganz neu interpretiert, sondern so verwendet, dass es mit dem Eigenen zusammen kommt.

4.3 Die Deutungen und die buddhistischen Hermeneutik

Beziehen sich die Interpreten mit ihren Erklärungen in gewisser Weise auf die Konzepte der buddhistischen Hermeneutik: Also auf das richtige Mittel (vgl. Seite 10) bzw. die beiden Bedeutungen (vgl. Seite 11)? Der Hintergrund legt es gewissermaßen nahe: der Buddha sagt etwas, das ganz auf sein Publikum abgestimmt ist. Die Aussage scheint zunächst im Widerspruch zum Rest der definitiven Lehre zu stehen. Das wird aber verständlich, wenn man sieht, dass es ein Mittel war, um das Publikum zum Beispiel durch etwas, das ihm vertraut und gefällig ist wie das Spielzeug in der Parabel des brennenden Hauses, zum späteren Verständnis bringen will. So könnte man auch verstehen, dass Yin-Yang, das den Chinesen gut vertraut war, bewusst eingesetzt wurde, um sie zum Verständnis der *skandhas* hinzuführen.

Zunächst sind das zwei ganz verschiedene Dinge: einerseits eine Methode, um das grundsätzlich wahre und richtig Buddhawort bei Widersprüchen richtig auslegen zu können, und andererseits eine Interpretation, die sich, da es um eine chinesische Übersetzung geht, keineswegs auf den Buddha zurückführen lässt. Das Prinzip dahinter ist aber ähnlich und in der Tradition wohl bekannt, also ist es nicht ganz abwegig, dass sich einige Übersetzer bzw. Interpreten davon inspirieren ließen.

Es trifft auf die beiden Deutungen mit Yin-Yang und der chinesischen Medizin zu. Da ist zunächst der Widerspruch zwischen dem fremden, indischen *skandha*-Konzept und den beiden einheimischen Gebieten. Beide Seiten handeln von ganz verschiedenen Dingen und haben auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun. Genauer betrachtet sieht es aber anders aus, denn das Einheimische wird unter einer bestimmten Hinsicht (beide beziehen sich hier irgendwie auf eine Art Ansammlung) als geschicktes Mittel verwendet, um jemanden, dem das bekannt ist, auf die Lehre der *skandhas* (Ansammlung) hinzuführen.

4.4 Zum Verstehen zwischen unterschiedlichen Kulturen

Wie groß ist der Einfluss den das Eigene beim Verstehen des Fremden ausübt?

4.4.1 Interpretation vom heutigen Standpunkt aus

Der Weg (*dào* 道) und das Nicht-Handeln (*wúwéi* 無爲) sind zwei wichtige Begriffe im Daoismus, die dort eine ganz eigene Bedeutung haben. Das *dào* ist der Fluss des Universums und das *wúwéi* die angemessenste Möglichkeit, sich darin zu bewegen. Diese beiden Begriffe werden auch in den chi-

nesischen Übersetzungen buddhistischer Schriften verwendet. Sie sind normalerweise das Standardbeispiel für die Vermischung der beiden Traditionen bei diesem Übertragungsprozess.

Allerdings zeigt sich, dass diese beiden Begriffe an den meisten Stellen eigentlich gar nicht in der spezifischen Bedeutung verwendet werden, die sie im Daoismus einnehmen, sondern in der ganz normalen Wortbedeutung. Der Vorrang der spezifischen Bedeutung kam erst später von den heutigen Interpreten hinein. Es waren Begriffe, die in der sonstigen eigenen Kultur der Übersetzer eine besondere Bedeutung hatten, also glaubte man, dass sie auch vorrangig so verwendet werden musste. Das ist nachvollziehbar, doch in vielen Fällen stellt sich aber heraus, dass es bereits zu viel Interpretation ist.

Max Deeg unterscheidet am Beispiel dieser beiden Begriffe zwei Aspekte, nach denen eine solche Übernahme von Wörtern hier vor sich gehen kann.¹⁴³ Dazu greift er einmal auf die Begriffe *formal* und *conceptual loan* zurück, die Erik Zürcher zuvor schon in seiner Studie über die Übernahme von buddhistischen Begriffen in den Daoismus verwendet hatte. Das heißt es gibt gewisse Begriffe, in in einem System zwar eine ganz bestimmte und eigene Bedeutung haben, z.B. das *dào* im Daoismus. Wenn sie dann aber in einem anderen und späteren System auch vorkommen, muss das nicht gleich heißen, dass sie mit dieser speziellen Bedeutung übernommen wurden oder überhaupt etwas von deren Konnotation tragen. Es kann viel eher sein, dass sie mit einer ganz eigenen Bedeutung aufgefüllt (oder auch gleich nur in ihrer rein wörtlichen Bedeutung übernommen) wurden, die man nicht sofort auf das andere beziehen sollte.

Das zweite, das er anführt und das oft nicht berücksichtigt wird, bezieht sich zum Teil in gewisser Weise auf das Beispiel mit der speziellen buddhistischen Bedeutung des Wortes *Sūtra* (vgl. Seite 20):

I would argue, however, that even in the case of the usually quoted examples of *geyi* (*dào* und *wúwéi*, Anm.) (...) there may sometimes be some semantic reasoning for choosing them for rendering the Indic terms.¹⁴⁴

Das heißt, dass die indischen Begriffe, weniger im Sanskrit, sondern eher im damaligen Mittelhindisch, in ihrer Bedeutung auch ganz genau so verstanden werden konnten. (z.B. *nir-vāṇa* wörtlich als Nicht-Handeln anstatt Ver-Wehen). Das ist von heute aus, wenn man nur den Sanskrit-Begriff beachtet, nicht sofort nachvollziehbar. Und deshalb ist es dann verlockend an diese Stellen eine ganz besondere, inhaltliche Motivation hinter diesen Übersetzungen zu finden.

Diese Ansicht, dass bei solchen Übersetzungen immer eine Vermischung der fremden und eigenen Vorstellungen stattgefunden haben muss, ging aber so weit, dass man meinte, dass dieser Vorrang Methode hatte und das Fremde generell in erster Linie nur mit der sogenannten *geyi*-Methode, dem Gleichsetzen der eigenen Begriffe mit den fremden, um sie besser verstehen zu können, vor sich ging. Das ist nicht völlig aus der Luft gegriffen. Es gibt Hinweise, die das nahe

¹⁴³DEEG 2008, S. 111.

¹⁴⁴DEEG 2008, S. 111.

legen. Doch wenn man diesen genauer nach geht, stellt sich heraus, dass es sich keineswegs immer so verhält. Vielmehr wird dadurch erst etwas dem eigenen Verstehen gemäß angepasst, was anfänglich noch nicht so war.

4.4.2 Interpretation der frühen chinesischen Kommentatoren

Das ist nicht etwas, das nur auf den modernen, westlichen Blick beschränkt wäre. Es kam auch unter ganz anderen Umständen vor, wie sich am Beispiel *yīn* gezeigt hat. Schon diejenigen chinesischen Interpreten, die das Schriftzeichen verlesen hatten, und auch diejenigen, die diese Verlesung später zu erklären versuchten, müssen es so verstanden haben, dass die Übersetzung auf Basis des eigenen Einflusses entstanden sein musste. Damit brachten sie die ganze Sache aber erst selbst ins Rollen.

4.4.3 Unmittelbares Verstehen und deren Interpretation

Allen diesen Beispielen ist gemeinsam, dass ihnen ein sukzessiver Prozess des Verstehens zwischen Kulturen zu Grunde liegt. In diesem Fall die Übersetzung von buddhistischen Begriffen aus Indien in den chinesischen Kontext. Weiters ist ihnen gemeinsam, dass es sich dabei nicht um den ursprünglichen Übersetzer handelt, bei dem der Verstehensprozess ganz am Anfang gestanden hat und der die Grundlage für das spätere bildete, sondern um nachfolgende Interpreten, die ihrerseits versuchten, die Hintergründe des Übersetzers nach den kulturellen Einflüssen zu verstehen. Und in dieser Hinsicht sind sie sich alle einig, dass diese so stattgefunden haben, wie sie es sich dabei erwarteten.

Wir haben hier zwei unterschiedliche Situationen von Verstehensprozessen zwischen Kulturen. Einmal die Situation, in der der Übersetzer stand, und einmal die Situation, in der die Interpreten standen bzw. stehen, die den Übersetzer erklären wollen. Der Einfluss, den das Eigene beim Verstehen des Fremden ausübt, ist dabei unterschiedlich. Der Übersetzer versucht in allen diesen Fällen das Fremde neutral ins Eigene zu bringen. Hier haben wir einmal den unmittelbaren Versuch, das Fremde zu verstehen. Der Einfluss des Eigenen, der sonst immer im Hintergrund mitwirkt, wird hier in einem größeren Ausmaß zurückgehalten. Es handelt sich hier eher um ein viel direkteres Verstehen von Vorstellungen aus anderen Kulturen. Auf der anderen Seite steht der Versuch, diesen Prozess besser zu verstehen. In diesem Fall der Einfluss, den das Eigene im Prozess vermeintlich ausübt, sehr leicht überschätzt und in einem viel zu hohen Maß zugeschrieben.

4.5 Philosophie und Philologie

In den chinesischen Interpretationen dieser Übersetzung geht es immer auch um das Verhältnis zwischen Philosophie und Philologie. Bei jedem Verstehen, besonders bei dem, das auf alten Texten basiert, die auf eine lange Überlieferungsline zurückgehen, kommen sie immer gemeinsam vor.

Wobei Philosophie hier in dem Sinne gemeint ist, dass man versucht, die Bedeutung einer Sache zu verstehen, die mit Worten ausgedrückt ist. Und Philologie so, dass man sich auf die eigentliche Bedeutung der Worte konzentriert, mit denen die Sache ausgedrückt wird. Dabei sind beide immer gleichzeitig vorhanden, nur jeweils in einem unterschiedlichen Ausmaß, sodass einmal das eine, einmal das andere überwiegt.

4.5.1 Philosophie

Nehmen wir hier als Beispiel eine Stelle aus Heideggers Heraklit-Vorlesungen, in der er, um zu einem Verständnis des griechischen Wortes für leben ζῆν - ζάω zu kommen, die Bedeutung der Vorsilbe ζα in einigen Wörtern untersucht:

Die Sprachwissenschaft „erklärt“, ζα bedeute hier eine „Verstärkung“; (...) Diese sprachwissenschaftliche Erklärung von ζα als eines „verstärkenden“ Wortteils ist richtig und doch unwahr. Die Erklärung denkt „mechanisch“, aber nicht sprachlich, d.h. nicht aus dem, was in den durch ζα „verstärkten“ Worten genannt ist, nicht aus dem Zusammenhang, in dem das dichtende Sagen genötigt ist, in solcher Weise zu sagen.¹⁴⁵

Wenn die Wurzel ζα im Sinne des bloß dynamisch verstärkenden „sehr“ gedacht wird, haben wir dieselbe Mißdeutung vor uns, die unauffällig und hartnäckig bleibt, weil sie „richtig“ ist. Daß die Erde sich um die Sonne dreht, ist vielleicht, nur vielleicht auch richtig, aber ist dies Richtige deshalb schon das Wahre?

ζα bedeutet, griechisch gedacht, das reine Aufgehen innerhalb der Weisen des Aufgehens und Erscheinens, z.B. im Hervorbrechen.¹⁴⁶

Die eigentliche Bedeutung dieses Wortes ist klar, es dient zunächst nur als Verstärkung des restlichen Wortteils. Er geht zwar von dieser wörtlichen Bedeutung aus, das ist dann der philologische Ausgangspunkt. Dieser steht aber nur im Hintergrund. Er ist für die philosophische Interpretation nicht das Wesentliche, die von etwas anderem abhängt und auf ein eigenes Ziel, auf ein eigenes Verstehen hinschreitet, das letztendlich nicht am Wort selbst festhängt. Das ist dann der hier eigentliche philosophische Teil.

4.5.2 Philologie

Der Philologe Norman geht dagegen in die andere Richtung vor:

Another way in which philology, the study of why words mean what they do, can be helpful is that we sometimes find that those who made the first English translations of

¹⁴⁵HEIDEGGER 1979, S. 93.

¹⁴⁶HEIDEGGER 1979, S. 94.

Buddhist texts gave a particular meaning to a word which we have for the most part followed without change ever since. When we come to look at the words themselves we find that the meanings which we have accepted for so long are often not the only possible meanings but in some cases not even the most likely meanings.¹⁴⁷

Überwiegend ist hier der philologische Teil, also das, was das Wort eigentlich bedeutet. Der weitere Sinn, der das Wort umgibt, ob er von den ersten Übersetzern stammt oder von anderen Interpreten, ist hier nicht im Zentrum, sondern vielmehr nur ein störendes und beeinflussendes Hindernis. Der philosophische Teil ist aber noch im Hintergrund vorhanden, da es ja gerade darum geht, zu verstehen, warum das Wort das bedeutet, was es bedeutet.

4.5.3 Mittelweg

Mit dem ersten Ansatz ist man grundsätzlich immer auf einem richtigen Weg, indem man auf einem bestimmten Text heraus seine eigene Idee aufbaut. Das Wichtige ist hier die eigene Idee, der Text dient hauptsächlich nur als ein Ausgangspunkt. Problematisch wird es erst, wenn man auch den Urtext, so wie er dasteht und vielleicht einmal verstanden wurde, ganz ernst nimmt. Wenn man den Text nur als einen Anstoß für das Eigene versteht, gibt es kein Problem. Das ist aber so gut wie nie der Fall, denn wenn man von einem Text ausgeht, so will man in der Regel auch seine Ansicht darin bestätigt sehen bzw. sie auf einer festen Grundlage aufbauen.

Das ist mit den Interpretationsfreiheiten, die dabei immer gegeben sind, leicht zu bewerkstelligen, oft auch allzuleicht. Ob die Vorlage dann aber tatsächlich so zu verstehen ist, ist eine andere Frage. Diese hängt in ihrer Wichtigkeit dann davon ab, wie ernst man das Verständnis des Textes, das darin liegen könnte, nimmt, und wie man deren Verhältnis zu seiner eigenen Ansicht versteht. Noch problematischer wird es, wenn man es nicht nur mit zwei Positionen zu tun hat, also auf der einen Seite den Text und auf der anderen das eigene Verständnis, sondern eine längere Wirkungsgeschichte dazwischen hat, in der es teils ähnlich, teils aber ganz verschiedene Interpretationen der selben Textstelle gibt, und man diese auch alle als ernst zu nehmende Alternativen verstehen will. Die Bindung zum Text ist also vorhanden, aber je nach Einstellung dazu sehr dehnbar.

Im Fall von *skandha-yān* könnte man z.B. wie Geldsetzer (vgl. Seite 75) oder im geringeren Maße Zürcher (vgl. Seite 76) von der heutigen Perspektive aus versuchen, zu einer eindeutigen Lösung zu kommen, wie das chinesische *yān* mit dem indischen *skandha* in Vereinbarung zu bringen ist. Nur ist es fraglich, ob man so auf die richtige Lösung kommt. Außerdem gibt es bei den chinesischen Interpreten selbst keine eindeutige, sondern nur unterschiedliche Erklärungsansätze, die man so alle übergehen würde.

Beim philologischen Ansatz ist die Bindung an den Text viel enger. Da gibt es aber das Problem, dass das Verständnis des ursprünglichen Autors nicht immer rein aus der wörtlichen Bedeutung der Sätze zu verstehen ist. Vielleicht weil der Text unabsichtlich nicht so verständlich geworden

¹⁴⁷NORMAN 1997, S. 13.

ist oder vielleicht auch absichtlich relativ offen geschrieben wurde. Eine zu große Konzentration auf philologische Kleinigkeiten, die im entsprechenden Kontext möglicherweise auch gar keine so große Bedeutung haben, schadet dem Verständnis dann nur. Dazu kommt noch, dass eine philologisch korrekte und runde Richtigstellung eines nicht sofort verständlichen Textes keineswegs immer auf die richtige Textfassung kommt. Darüber hinaus führt die Erstellung eines vermeintlichen Urtextes dazu, die große Bedeutungsvielfalt späterer Interpreten, die auf dem vielleicht nicht ganz korrekte Text aufbauen, bei Seite zu lassen.

Bei unserem Beispiel ist es vom derzeitigen Stand der Dinge leicht möglich, all die unterschiedlichen chinesischen Interpretationen zur Bedeutung von *yīn* beiseite zu lassen und die Erklärung nur in einem frühen Textfehler zu sehen, der erst alles andere in einer Art von Anfang an falschen Interpretationslinie verursacht hat. Nur ist dabei noch keineswegs sicher, dass wirklich ein solcher Fehler am Anfang stand und es nicht bloß eine zwar nachvollziehbare, aber letztendlich doch falsche Hypothese ist. Außerdem würden so all die späteren Interpretationen, die für sich auch schlüssig und beachtenswert sind, an Bedeutung verlieren.

Wie soll man nun bei der Interpretation und dem richtigen Verständnis eines solchen Textes vorgehen: Soll man sich in erster Linie am philosophischen Weg orientieren und beim Verständnis nicht so sehr auf das, was eigentlich dasteht, und dessen wörtliche Bedeutung achten, sondern mehr auf das ganze ideengeschichtliche Umfeld und das persönliche Verständnis davon und den eigenen Zielen? Oder soll man beim Versuch, den Text zu verstehen, von der ganz anderen Richtung aus herangehen und solche darüber hinaus gehende Interpretation möglichst beiseite lassen und versuchen, sie nicht zu sehr hineinfließen zu lassen? Wenn man den Text so verstehen will, wie ihn höchstwahrscheinlich auch der Autor verstanden hat, woran soll man sich dann richten?

Wenn man sich an nur einer Herangehensweise orientiert, kommt man zwar in jedem Fall zu einem gewünschten Ergebnis, indem man entweder auf ein passendes bzw. angepasstes Verständnis entweder des konkreten Wortes/Textes oder des größeren Zusammenhangs kommt. Doch ist das in einem solchen Fall wie hier jeweils noch zu wenig. Es sind jedenfalls beide Wege nötig. Beide haben ihre Vor- und Nachteile, wenn es darum geht, sich an die Bedeutung des Textes so gut wie möglich anzunähern. Aber in welchem Verhältnis zueinander? Darauf lässt sich keine endgültige Antwort geben, da man nie ganz genau wissen kann, was die jeweilige Textvorlage ursprünglich genau bedeutet hat. Was man tun kann, ist, sich über die Möglichkeiten einer jeden der beiden Herangehensweisen klar zu werden.

Abschließend kann man, von diesem einen Beispiel aus gesehen, bereits feststellen, dass es auch außerhalb der eigentlichen Übersetzerteams eine rege Diskussion um die Bedeutung der Übersetzung gegeben hat. Das ist in diesem Fall besonders deutlich, da lange Zeit an der fraglichen Übersetzung festgehalten wurde, obwohl sie nie so richtig erklärt werden konnte, sodass sie im Kontext der Beziehung der eigenen Kultur und Sprache zur Fremden ständig Fragen nach dem eigentlichen Warum offen ließ. Wie sie dabei genau vorgingen und was sie weshalb dabei anwandten, ist nur

aus diesem einen Beispiel noch schwer zu erkennen. Dazu ist es erst nötig, den Rahmen auf die Diskussion weiterer solcher Übersetzungsprobleme und Interpretationn zu erweitern.

5 Bibliographie

- ASSANDRI, Friederike (2009): „Inter-religious Debate at the Court of the Early Tang: An Introduction to Daoxuan's *Ji gujin Fo Dao lunheng*“, in: *From Early Tang Court Debates to China's Peaceful Rise*. Hrsg. von Friederike ASSANDRI und Dora MARTINS. ICAS Publications Series 7. Amsterdam University Press, S. 15–31.
- BAUER, Wolfgang (2006): *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: C.H. Beck.
- BODHI, Bhikkhu (2000): *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya*. Bd. 1. Boston: Wisdom Publications.
- BOISVERT, Mathieu (1995): *The Five Aggregates. Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- BRONKHORST, Johannes (2011): *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Handbook of Oriental Studies. Section Two, South Asia 24. Leiden: Brill.
- BUSWELL, Robert E., Hrsg. (2004): *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA.
- CONZE, Edward (1957): *Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Edited and Translated with Introduction and Glossary*. Serie Orientale Roma XIII. Roma: Istituto Italiano per il medio ed estremo oriente.
- DARGYAY, Lobsang (1978): *Die Legende von den sieben Prinzessinnen (Saptakumārikā-Avadāna)*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 2. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- DAYE, Douglas Dunsmore (1975): „Remarks on early Buddhist proto-formalism (logic) and Mr Tachikawa's translation of the *Nyāyapraveśa*“, in: *Journal of Indian Philosophy* 3.3-4, S. 383–398.
- DEEG, Max (2007): *Das Lotos-Sūtra*. Darmstadt: WBG.
- (2008): „Creating religious terminology - A comparative approach to early Chinese Buddhist translations“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31.1-2, S. 83–118.
- DEZSÖ, Csaba (2005): *Much Ado about Religion*. The Clay Sanskrit Library. New York University Press.
- DUERLINGER, James (2003): *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's "Refutation of the Theory of a Self"*. London: RoutledgeCurzon.

- EDGERTON, Franklin (1985): *Buddhist Hybrid Sanskrit - Grammar and Dictionary - Volume I: Grammar*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- ELBERFELD, Rolf (1999): „Übersetzung der Kultur - am Beispiel der Übertragung buddhistischer Texte vom Sanskrit ins Chinesische“, in: *Translation und Interpretation*. Hrsg. von Rolf ELBERFELD u. a. Schriften der Académie du Midi V. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 75–89.
- FORTE, Antonio (1995): *The Hostage An Shigao and his Offspring: An Iranian Family in China*. Occasional Papers 6. Kyoto: Italian School of East Asian Studies.
- FRANKENHAUSER, Uwe (1996): *Die Einführung der buddhistischen Logik in China*. Opera sinologica. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- GALAMBOS, Imre (2006): *Orthography of Early Chinese Writing: Evidence from newly excavated Manuscripts*. Budapest Monographs in East Asian Studies 1. Department of East Asian Studies, Eötvös Lorand University.
- GARFIELD, Jay L. (1995): *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press.
- GELDSETZER, Lutz (2010): *Nagarjuna. Die Lehre von der Mitte. Chinesisch-Deutsch*. Philosophische Bibliothek 610. Hamburg: Meiner.
- GUNSSER, Ilse-Lore (2008): *Reden des Buddha. Aus dem Pāli-Kanon übersetzt von Ilse-Lore Gunsser*. Stuttgart: Reclam.
- HEIDEGGER, Martin (1979): „Der Anfang des abendländischen Denkens“, in: *Heraklit*. Hrsg. von Manfred S. FRINGS. Bd. 55. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 1–181.
- HELD, Axel (1972): *Der buddhistische Mönch YEN-TS'UNG (557-610) und seine Übersetzungstheorie*. Köln: Spezialdruckerei für Dissertationen.
- HUI-JIAO (1992): *Memoirs of Eminent Monks (Gao seng zhuan)*. Beijing: Zhonghua Publishing House.
- HYDE, Dominic (2011): „Sorites Paradox“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*. Hrsg. von Edward N. ZALTA. Winter 2011. <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/sorites-paradox/>.
- JINGGUO, Liu (2007): „Ge-Yi in Buddhist Scripture Translations“, in: *Perspectives* 14.3, S. 206–213.

LEGGE, James (1962): *The Texts of Taoism*. Bd. II. New York: Dover Publications.

— (1991): *The Chinese Classics*. SMC Publishing Inc.

LI, Xuetao (2004): *Die Übertragung buddhistischer Sūtren ins Chinesische: Theorie und Praxis am Beispiel von Zanning 贊寧 (919-100)*. Diss. Bonn: Philosophische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

LIAO, W. K. (1959): *The Complete Works of Han Fei Tzŭ*. Probsthain's Oriental Series XXV. London: Arthur Probsthain.

LOPEZ, Donald S. (1988): „On the Interpretation of the Mahāyāna Sūtras“, in: *Buddhist Hermeneutics*. Hrsg. von Donald S. LOPEZ. Studies in East Asian Buddhism 6. Honolulu: University of Hawaii Press, S. 47–70.

MAIR, Victor H. (2010): „What is Geyi, After All?“, in: *Philosophy and Religion in Early Medieval China*. Hrsg. von Alan K. L. Chan und LO YUET-KEUNG. Suny Series in Chinese Philosophy and Culture. New York: Suny Press, S. 100–111.

MAYRHOFER, Manfred (1956): *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg: Carl Winter.

MYLIUS, Klaus (1983): *Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus*. Universal-Bibliothek 1009. Leipzig: Reclam.

ÑĀṆAMOLI, Thera und Bhikkhu BODHI (1995): *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

NATTIER, Jan (2008): *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist . Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica X. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology.

NEWLAND, Guy (1992): *The Two Truths in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-luk-ba Order of Tibetan Buddhism*. Studies in Indo-Tibetan Buddhism. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

N.N. (2012a). In: *Zhengjue Dianzibao* 76. <http://books.enlighten.org.tw/bookdetail1.aspx?kind=0&bkid=303> (26.3.2012).

— (2012b): „Shorter Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra“, in: *Lapis Lazuli Texts*. www.lapislazulitexts.com/T08_0251.html (25.3.2012).

- NORMAN, K. R. (1971): *The Elder's Verses II. Therīgāthā*. Pali Text Society Translations Series 40. London: Pali Text Society.
- (1997): *A Philological Approach to Buddhism. The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*. The Buddhist Forum V. London: School of Oriental und African Studies.
- O'HARA, Albert Richard (1945): *The position of woman in early China*. Washington: Catholic University of America Press.
- ORZECZ, Charles D. (1998): *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- PALM, Reinhard (2010): *Der Yogaleitfaden des Patañjali. Sanskrit/Deutsch*. Stuttgart: Reclam.
- PFEIFER, Wolfgang (2005): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: dtv.
- PRUDEN, Leo M. (1991): *Abhidharmakosabhasyam. Translated into French by Louis de La Vallee Poussin. English Version by Leo M. Pruden*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- PULLEYBLANK, Edwin G. (1991): *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.
- SCHNEIDER, Johannes (1993): *Der Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha. Udbhaṭasiddhasvāmins Viśeṣastava mit Prajñāvarmans Kommentar. Nach dem Tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt*. Indica et Tibetica 23. Bonn: Indica et Tibetica.
- SOOTHILL, William Edward und Lewis HODOUS (1937): *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London: Kegan Paul.
- SPEYER, Jacob S. (1982): *The Jātakamālā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- STRUGEON, Donald, Hrsg. (2011): *Chinese Text Project*. <http://ctext.org>.
- TACHIKAWA, Musashi (1971): „A Sixth-Century Manual of Indian Logic (A Translation of the Nyāya-praveśa)“, in: *Journal of Indian Philosophy* 1.1, S. 111–145.
- TAISHŌ (1924-34): *Taishō shinshū daizō-kyō*. Hrsg. von Takakusu Junjirō und WATANABE KAIGYOKU. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> und <http://www.cbeta.org/index.htm>. Tokio: Taishō issaikyō kankō-kai.
- TAN, Piya (2010): „Nivarana, mental hindrances“, in: *Sutta Discovery* 32. <http://dharmafarer.org/wordpress/sutta-discovery> (26.3.2012), S. 1–25.

- TANG, Yung-Tung (1951): „On "Ko-Yi,"The Earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought were synthesized“, in: *Radhakrishnan. Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of his sixtieth Birthday*. Hrsg. von W.R. INGE. New York: Harper & Brothers, S. 276–286.
- THOMAS, F.W. (1914): „Notes on the Edicts of Asoka“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, S. 383–395.
- VAIDYA, P. L. (1961): *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*. Bd. I. Buddhist Sanskrit Texts 17. Darbhanga: The Mithila Institute.
- VASUBANDHU (1970): *Abhidharmakośa and Bhāṣya*. Hrsg. von Swami Dwarikadas SHASTRI. Bd. I. Bauddha Bharati Series 5. Varanasi: Bauddha Bharati.
- YAMAMOTO, Kosho (1973): *The Mahayana Mahaparinirvana Sutra*. Hrsg. von Tony PAGE. [http :
//www.nirvanasutra.net/nirvanasutracomplete.htm](http://www.nirvanasutra.net/nirvanasutracomplete.htm) (26.3.2012).
- YANAGIDŌ (2004): „Kanpō yōgo kaisetsu“, in: *Yanagi-dō Yakkyoku*. [http : //yanagidou . co . jp/
kanpou-yougo-mokuji .html](http://yanagidou.co.jp/kanpou-yougo-mokuji.html) (25.3.2012).
- ZOKUZŌKYŌ (2008): *Shinsan Zokuzōkyō*. Hrsg. von Chinese Buddhis Electronic Text Association (CBETA). <http://www.cbeta.org/index.htm> (25.3.2012).
- ZÜRCHER, Erik (1972): *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Reprint, with Additions and Corrections*. Sinica Leidensia XI. Leiden: Brill.

A Anhang

A.1 Abstract (deutsch)

Spätestens ab Mitte des 2. Jahrhunderts begann in China die professionelle Übersetzung buddhistischer Texte aus den indischen Sprachen. Der sprachliche und kulturelle Unterschied war groß und erforderte eine enge Zusammenarbeit der indischen und chinesischen Gelehrten, die gewiss nicht ganz ohne Missverständnisse ablief. Zumal heute oft angenommen wird, dass die frühen Übersetzer bewusst versuchten, die fremden Texte mit Begriffen und Konzepten zu übersetzen, die schon aus der eigenen Tradition vertraut waren, um so das Verständnis zu erleichtern, auch wenn dadurch die Bedeutung bereits in eine ganz bestimmte Richtung verändert wurde. Vor diesem Hintergrund wurden die frühen Übersetzungen schon recht bald kritisch darauf untersucht, ob sie den Sinn auch richtig wiedergeben konnten, und immer wieder verbessert. Die Gelehrten begannen dabei, sich für diesen Übersetzungs- und Interpretationsprozess an sich zu interessieren. Sie versuchten ihn zu verstehen und Methoden zu finden, um auf den richtigen Sinn zu kommen und ihn auch richtig wiederzugeben.

In dieser Arbeit nehme ich die Übersetzung eines bestimmte Begriffs als Beispiel heraus, an dem es möglich sein sollte, mehr über diesen Prozess und das Verständnis der chinesischen Interpreten darüber zu erfahren. Es geht dabei um den Begriff *skandha*, der zu Beginn mit dem *yīn* 陰 aus Yin-Yang übersetzt wurde. Dabei haben beide auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun. Das beschäftigte auch die chinesischen Interpreten über mehrere Jahrhunderte hinweg, die selbst Schwierigkeiten haben, diese Übersetzung zu erklären, die trotz (oder gerade wegen) seiner Mehrdeutigkeit und zahlreicher neuer und wörtlicher Übersetzungen lange nicht aufgegeben wurde.

A.2 Abstract (english)

This paper deals with the early chinese translations of buddhist terms and texts and the hermeneutical understanding of their translators and later chinese commentators. I use the term *skandha* with its early probably misleading translation *yīn* 陰 (as in Yin-Yang) and the later chinese interpretations on this as an example to put some light on this process.

Most of the work consists of the hermeneutical background that can be found much better explained in other sources. The only (as far as I know) new part is a hypothesis on the origin of the obscure translation *yīn* (cf. Erik Zürcher (1959). *The Buddhist Conquest of China*. II/375). Apparently it goes back to a later lost transcription beginning with *sà* 薩 instead of the usual *sāi* 塞 (cf. T2128, 54.621b22-23 and T310, 11.37b23 and b25). This was soon mistakenly written as *yīn* 陰 (as it can be found in several early texts) which gave rise to the understanding as *yīn*. This familiar word with its Yin-Yang connotation then out turned to be a very popular designation for a buddhist term and seems to have played an important role in early and middle chinese buddhism.

A.3 Lebenslauf

geboren am 1. August 1981 in Steyr